Josef Estermann

CURSO INTEGRAL DE FILOSOFÍA

DESDE AMÉRICA LATINA



HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

SEGUNDA PARTE



2001

AMOR A LA SABIDURÍA
CURSO INTEGRAL DE FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA
Josef Estermann

TOMO III
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA II

1ra. Edición en Perú: 1996	Editorial Salesiana, Av. Brasil 210, Lima 5, Telf.: 423 5782. Lima Perú.
1ra. Edición en Ecuador: 2001	Ediciones Abya-Yala Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson Telf.: 562-633 / 506-267 Fax: 506-255 / 506-267 Casilla 17-12-719 E-mail: editorial@abyayala.org Quito-Ecuador
Autoedición:	Abya-Yala Editing Quito-Ecuador
ISBN:	9978-04-693-3
Impresión:	Producciones digitales Abya-Yala Quito-Ecuador

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN 9

C. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA 11

3.5.LA ILUSTRACIÓN 11
3.5.1. Características generales de la Ilustración 11
3.5.2. La Ilustración Inglesa 12
3.5.3. La Ilustración Francesa 13
3.5.3.1. El escepticismo de Pierre Bayle 13
3.5.3.2. La teoría política de Montesquieu 14
3.5.3.3. El hilozoísmo de Maupertuis 14
3.5.3.4. El genio ilustrado de Voltaire 14
3.5.3.5. El sensismo de Condillac 15
3.5.3.6. El egoísmo ilustrado de Helvecio 15
3.5.3.7. La Enciclopedia de Diderot y d'Alembert 15
3.5.3.8. El materialismo ilustrado 16
3.5.4. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) 16
3.5.4.1. Vida y obra 17
3.5.4.2. Regreso a la naturaleza 17
3.5.4.3. El contrato social 17
3.5.4.5. La voluntad general 18
3.5.4.6. Moral y educación 18
3.5.5. La Ilustración Alemana 19
3.5.5.1. El racionalismo de Wolf 19
3.5.5.2. El deísmo de Lessing 20
3.5.5.3. La crítica de la ilustración 20
3.5.6. Ilustración: resumen esquemático 21

3.6. LA FILOSOFIA TRASCENDENTAL DE KANT 21
3.6.1. Vida y escritos de Kant 21
3.6.1.1. Vida 21
3.6.1.2. Escritos 22
3.6.2. La filosofía kantiana pre-crítica 22
3.6.3. El problema crítico 23
3.6.4. La crítica de la pura razón 24
3.6.4.1. Los juicios sintéticos a *priori* 24
3.6.4.2. La división de la *Crítica de la Razón Pura* *26*
3.6.4.3. La estética trascendental 26
3.6.4.4. La analítica trascendental 27
3.6.4.5. Dialéctica trascendental 27
3.6.5. La crítica de la razón práctica 29
3.6.5.1. El formalismo kantiano 30
3.6.5.2. El deber y el imperativo categórico 31
3.6.5.3. Los postulados de la razón práctica 32
3.6.6. Kant y la religión 33
3.6.7. El impacto de Kant 33
3.6.8. Filosofía Kantiana: resumen esquemático 33

3.7. EL IDEALISMO ALEMÁN 34
3.7.1. Introducción 34
3.7.2. El idealismo subjetivo de Fichte (1762 -1814) 35
3.7.2.1. Vida y escritos 35

3.7.2.2. La filosofía como doctrina de la ciencia 35
3.7.2.3. La filosofía como ética 37
3.7.2.4. La filosofía como teología racional 38
3.7.3. El idealismo objetivo de Schelling (1775-1854) 39
3.7.3.1. Vida y escritos 39
3.7.3.2. Filosofía de la naturaleza 40
3.7.3.3. Idealismo trascendental 40
3.7.3.4. Filosofía del Arte 41
3.7.3.5. Filosofía del Absoluto 41
3.7.4. El idealismo absoluto de Hegel (1770- 1831) 41
3.7.4.1. Vida y escritos 42
3.7.4.2. Rasgos generales de la filosofía hegeliana 43
3.7.4.3. La fenomenología del espíritu 44
3.7.4.4. La lógica o el Absoluto en-y-para-sí 45
3.7.4.5. La filosofía de la naturaleza o el Absoluto-en-sí 45
3.7.4.6. La filosofía del espíritu o el Absoluto-para-sí 46
3.7.4.6.1. El espíritu subjetivo 46
3.7.4.6.2. El espíritu objetivo 47
3.7.4.6.3. El espíritu absoluto 48
3.7.4.6.4. Esquema de la dialéctica del espíritu 48
3.7.5. Idealismo Alemán: resumen esquemático 49

4. FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

4.1. INTRODUCCIÓN 51
4.1.1. ¿Qué es lo ‘contemporáneo’? 51
4.1.2. Características generales de la Filosofía Contemporánea 51
4.1.2.1. Rasgos formales 51
4.1.2.2. Rasgos materiales 52
4.1.3. La división de la Filosofía Contemporánea 53

4.2. EL ANTIRRACIONALISMO DEL SIGLO XIX 54
4.2.1. El irracionalismo 54
4.2.1.1. Arthur Schopenhauer (1788-1860) 54
4.2.1.1.1. Vida y obra 54
4.2.1.1.2. El principio de razón suficiente 55
4.2.1.1.3. El mundo como voluntad y representación 56
4.2.1.1.4. El pesimismo metafísico 56
4.2.1.1.5. Impacto de Schopenhauer 57
4.2.1.2. Sören Kierkegaard (1813-1855) 57
4.2.1.2.1. Vida y obra de Kierkegaard 57
4.2.1.2.2. Los estadios del individuo 58
4.2.1.2.3. Existencia y angustia 58
4.2.1.3. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) 58
4.2.1.3.1. Vida y obra 59
4.2.1.3.2. La filosofía nietzscheana 59
4.2.1.3.3. Filosofía como “dinamita” 61
4.2.1.3.4. Voluntad de poder, superhombre y eterno retorno 61
4.2.2. El hegelianismo 62
4.2.2.1. Generalidades 62
4.2.2.2. Ludwing Feuerbach (1804-1872) 63
4.2.3. El marxismo 63
4.2.3.1. Introdución 63
4.2.3.2. Vidas y escritos de Marx y Engels 64
4.2.3.3. El materialismo dialéctico 65
4.2.3.4. Materialismo histórico 65
4.2.3.5. Base económica y superestructura ideológica 66
4.2.3.6. El impacto del marxismo 67

4.3. POSITIVISMO Y NEOKANTISMO 69
4.3.1. El positivismo 68
4.3.1.1. Auguste Comte (1798-1857) 68
4.3.1.1.1. Vida y obra 68
4.3.1.1.2. El principio positivista 68
4.3.1.1.3. La teoría de los estadios 69
4.3.1.1.4. Ciencias y religión positivista 70
4.3.1.2. El positivismo post-comteano 79
4.3.1.2.1. El positivismo en Francia 70
4.3.1.2.2. El positivismo inglés 71
A. El utilitarismo de Bentham 72
B. El utilitarismo de Mill 72
C. El naturalismo de Darwin 72
D. El darwinismo social de Spencer 72
4.3.2. El neokantismo 73
4.3.2.1. La escuela de Marburgo 74
4.3.2.2. La escuela de Baden 74

4.4. CORRIENTES NUEVAS EN EL SIGLO XIX 75
4.4.1. Socialismo y anarquismo 75
4.4.1.1. El socialismo utópico 75
4.4.1.1.1. Saint-Simon 75
4.4.1.1.2. Charles Fourier 76
4.4.1.2. El anarquismo 76
4.4.1.2.1. Pierre Joseph Proudhon 76
4.4.1.2.2. Los anarquistas rusos 77
4.4.2. La filosofía de la vida 77
4.4.2.1. La filosofía vital de Bergson 77
4.4.2.1.1. Vida y escritos 77
4.4.2.1.2. Intuición versus intelecto 78
4.4.2.1.3. Tiempo y libertad 78
4.4.2.1.4. Relación entre espíritu y cuerpo 78
4.4.2.1.5. Teoría evolucionaria 78
4.4.2.1.6. Moral y religión 79
4.4.2.2. La ‘filosofía de la vida’ no-bergsoniana 79
4.4.2.3. El psicoanálisis de Sigmund Freud 79
4.4.3. El historicismo 80
4.4.3.1. El trasfondo 81
4.4.3.2. Wilhelm Dilthey 81
4.4.3.3. Otros representantes del historicismo 81
4.4.4. El pragmatismo 82
4.4.4.1. El “pragmatismo” de Peirce 82
4.4.4.2. El empirismo radical de James 82
4.4.4.3. El humanismo de Schiller 83
4.4.4.4. El instrumentalismo de Dewey 84

4.5. FILOSOFÍA DEL SIGLO XIX (SEGUNDA MITAD): RESUMEN ESQUEMÁTICO 85

4.6. LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX 87
4.6.1. Indicadores del cambio 87
4.6.2. El pensamiento filosófico del siglo XX 88

4.7. LA FENOMENOLOGÍA 88
4.7.1. Introducción 88
4.7.2. La fenomenología de Husserl 89
4.7.2.1. Vida y escritos 89
4.7.2.2. El planteamiento del problema 90
4.7.2.3. El método fenomenológico 90
4.7.2.4. Idealismo trascendental 91

4.7.3. La ontología fundamental de Heidegger 91
4.7.3.1. Vida y escritos 91
4.7.3.2. El problema del ser 91
4.7.3.3. El *Dasein* 91
4.7.3.4. La "vuelta" 92
4.7.4. La fenomenología de valores de Scheler 92
4.7.5. La fenomenología del cuerpo-sujeto de Merleau-Ponty 93
4.7.6. La fenomenología de la voluntad de Ricoeur 94

4.8. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA Y EL NEOPOSITIVISMO 94
4.8.1. Introducción 94
4.8.2. Los inicios y la Escuela de Cambridge 95
4.8.2.1. Logística y logicismo de Frege 95
4.8.2.2. El análisis conceptual de Moore 95
4.8.2.3. La filosofía analítica de Russell 96
4.8.2.3.1. Vida y escritos 96
4.8.2.3.2. Descripciones definidas 97
4.8.2.3.3. El análisis reductivo 97
4.8.2.3.4. El atomismo lógico y el monismo neutral 98
4.8.3. El pensmiento de Wittgenstein 98
4.8.3.1. Vida y escritos 98
4.8.3.2. El Wittgenstein del *Tractatus* 99
4.8.3.3. El último Wittgenstein 99
4.8.4. El Círculo de Oxford 99
4.8.4.1. Ryle y los fallos categoriales 99
4.8.4.2. Austin y los actos lingüísticos 100
4.8.4.3. La metafísica descriptiva de Strawson 101
4.8.5. El Círculo de Viena 101
4.8.5.1. El positivismo lógico 101
4.8.5.2. El empirismo lógico de Carnap 102
4.8.5.3. La crítica de Popper 102
4.8.6. La Filosofía Analítica en los Estados Unidos 103
4.8.6.1. El holismo de Quine 103
4.8.6.2. Tendencias actuales de la Filosofía Analítica 103

4.9. LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL Y DIALÓGICA 104
4.9.1. Introducción 104
4.9.2. La filosofía existencial 104
4.9.2.1. El existencialista teísta 104
4.9.2.1.1. Jaspers y la situación existencial 104
4.9.2.1.2. El neosocratismo de Marcel 105
4.9.2.2. El existencialismo ateo 106
4.9.2.2.1. La existencialismo de Sartre 106
4.9.2.2.2. La filosofía de la rebeldía de Camus 107
4.9.3. La filosofía dialógica 107
4.9.3.1. Buber y la relación yo-tú 108
4.9.3.2. Rosenzweig y el individuo 108
4.9.3.3. Lévinas y la alteridad 108

4.10 RENACIMIENTO DE CORRIENTES ANTERIORES 109
4.10.1. La neoescolástica 109
4.10.1.1. La filosofía cristiana moderna 109
4.10.1.2. Comienzos de la neoescolástica 110
4.10.2 El neorrealismo 111
4.10.2.1. Corrientes neorrealistas en Alemania 111
4.10.2.2. El neorrealismo en Gran Bretaña 112
4.10.2.3. El neorrealismo en los Estados Unidos 112
4.10.3. El neomarxismo 113
4.10.3.1. Historia del marxismo 113

4.10.3.2. Bloch y la filosofía de la esperanza 114
4.10.3.3. La teoría crítica del a Escuela de Francfort 115

4.11. ESTRUCTURALISMO Y HERMENÉUTICA 116
4.11.1. El pensamiento estructuralista 116
4.11.1.1. Las raíces del pensamiento estructualista 116
4.11.1.2. El estructuralismo filosófico 117
4.11.2. La hermenéutica 118

4.12. EL POSTMODERNISMO 118
4.12.1. ¿Qué es lo postmoderno? 119
4.12.2. La filosofía postmoderna 119

4.13. PERSPECTIVAS PARA EL SIGLO XXI 120

4.14. FILOSOFÍA DEL SIGLO XX: RESUMEM ESQUEMÁTICO 122

5. FILOSOFIA LATINOAMERICANA 123

5.1. ¿EXISTE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA? 123

5.2. PERIODIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA 124

5.3. LA FILOSOFÍA PRECOLOMBINA 126
5.3.1. El pensamiento náhuatl 126
5.3.2. El pensamiento maya 127
5.3.3. El pensamiento inca 127

5.4. LA FILOSOFÍA EUROPEIZANTE DE AMÉRICA LATINA 128
5.4.1. La Escolástica americana 129
5.4.2. La Ilustración americana 130
5.4.3. El romanticismo americano 130
5.4.4. El positivismo latinoamericano 131
5.4.5. Espiritualismo y reacción anti-positivista 131
5.4.6. Existencialismo, fenomenología y filosofía analítica 132

5.5. FILOSOFÍA LATINOAMERICANA AUTÉNTICA 133
5.5.1. La filosofía de la liberación 133
5.5.2. La filosofía inculturada 134

5.6. FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: RESUMEN ESQUEMÁTICO 135

ANEXOS 137
A.1. Personajes de la filosofía 137
A.2. Genealogía del pensamiento occidental 153

PRESENTACIÓN

A menos que el no-saber en el que comienza el saber filosófico, no coincida con la nada a secas, sino sólo con la nada de los objetos.

…Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro.

EMMANUEL LÉVINAS

El presente **Curso Integral de Filosofía** es el fruto de cinco años de intensiva labor de docencia en el Seminario Arquidiocesano San Antonio Abad de Cusco, Perú. En el transcurso de este tiempo, me he dado cuenta de que no existe un texto de base realmente actualizado y adecuado al nivel de los estudiantes. Aunque existen excelentes libros sobre filosofía sistemática e historia de la filosofía, muy pocos presentan la materia en forma didáctica y acorde con la situación latinoamericana.

Mientras que el tomo I expone de manera sistemática la 'filosofía perenne', es decir, las grandes interrogantes de la humanidad, los tomos II y III pretenden presentar este mismo contenido en su desarrollo histórico. La historicidad de la verdad, es uno de los enigmas de la condición humana y a la vez una forma pedagógica de instruirnos en ella. Al estudiar los pensamientos de personas que nos han antecedido, nos damos cuenta de nuestro propio camino que recorre este 'amor a la sabiduría'.

Estoy muy agradecido por el apoyo que he recibido de Mons. Alcides Mendoza Castro, arzobispo del Cusco y pastor del Seminario Arquidiocesano, y del Equipo de Formadores. También expreso mi gratitud a ADVENIAT de Alemania, que ha apoyado económicamente la publicación del presente texto en su edición peruana. De igual manera agradezco al Equipo Pastoral de la Sociedad Misionera de Belén, al cual pertenezco, que me ha permitido elaborar este texto de Filosofía. En especial quiero agradecer a mi esposa Colette y a mis hijos Sarah, Rafael y Christian quienes me han apoyado por su paciencia, fuerza y comprensión por la falta de tiempo. Por fin agradezco a la Editorial Salesiana de Lima y para esta presente edición, a ediciones Abya-Yala de Ecuador, por su voluntad y empeño de publicar el presente texto de estudio.

Espero que el presente curso sea de mucho provecho para los estudiantes de Filosofía para que sepan "distinguir los espíritus" en la búsqueda de la verdad. Aunque trata de los temas y posturas filosóficos de una manera muy sintética, sin embargo, invita a profundizar los conocimientos a iniciativa propia. Si el curso ha podido despertar el hambre de sabiduría y la virtud de la comprensión del "otro" y de su opinión, estaré muy feliz y satisfecho.

Dr. Josef Estermann

3. FILOSOFÍA MODERNA
2da. PARTE

3.5. La Ilustración

El siglo XVIII es el gran **siglo de las luces**, el siglo de la **Ilustración** como se llama este movimiento paneuropeo. La 'Ilustración' no es una cierta corriente filosófica bien definida con sus respectivos representantes, sino una mentalidad, un espíritu de pensar y vivir, un modo de ver el mundo, una forma de existir, que no solamente había alcanzado a los filósofos (en Francia, el siglo XVIII se suele llamar *siècle philosophique*) e intelectuales, sino paulatinamente a sociedades enteras de tal modo, que se ha convertido en el sentimiento de la vida 'moderna' por excelencia.

La importancia de este movimiento integral y pan-europeo para la actualidad no puede ser subestimada; todavía reconocemos en nuestros días los frutos de la ilustración, pero también sus sombras y deficiencias.

3.5.1. Características generales de la Ilustración

La Ilustración es un fenómeno polifacético, penetrando en todos los campos de la sociedad; tiene su impacto en las ciencias, el arte, la literatura, la religiosidad, la política y la moral. Los signos visibles de la Ilustración son la Revolución Francesa (1791), la Declaración Americana de los Derechos Humanos (1976) y el surgimiento de un sinnúmero de sociedades científicas y círculos de debate. Políticamente hablando, la Ilustración era sobre todo un movimiento de la **clase media** (burguesía) para reivindicar sus derechos y libertades frente al *Ancien Régime* de la monarquía absoluta. En la literatura empieza a imponerse la forma de la novela, y en las ciencias hay una serie de importantes descubrimientos.

En un breve escrito titulado *Was ist Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?), Immanuel Kant nos da en 1784 la siguiente célebre definición: "**La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad.** La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración".

Este programa fue iniciado en cierto sentido ya en el Renacimiento y las filosofías de siglo XVII; la 'minoría de edad' se refiere sobre todo a la humanidad medieval, al hombre sumiso y dependiente de todo un sistema jerárquico, tanto en lo político como en lo eclesial, tanto en lo religioso como en lo ético. Pero es 'autoculpable', porque a los hombres les gusta esta supuesta seguridad y este tutelaje. En la definición de Kant vemos, que la Ilustración es todo un programa de 'liberación' del hombre de sus determinaciones ajenas, un proceso de 'maduración' para llegar por fin a la adultez de la humanidad. Es la **'edad de la razón'**, la época de los libre pensadores, la euforía de la democracia burguesa con sus valores de libertad, igualdad y fraternidad *(liberté, égalité, fraternité).*

Como **características generales** de la Ilustración, podemos mencionar:

- Es un movimiento **racionalista** en un sentido muy amplio; la razón humana es considerada como el instrumento apto y único para resolver los problemas relacionados con el hombre y la sociedad.
- Es un **rechazo a todo tipo de autoridad** que no es compatible con la razón. El hombre se libera del peso de la tradición, no se somete a la autoridad eclesial y política, y no muestra deferencia para costumbres o instituciones establecidas.
- El hombre se entiende como **autónomo** (del griego *autos:* 'uno mismo' y *nomos:* 'ley'), como amo de su quehacer y vida. No depende de una ley ajena, sea esta divina, eclesial o política, sino tiene su propia ley ('auto-nomía').
- La filosofía se centra en el hombre como 'medida de todas las cosas'; este **antropocentrismo** tiene consecuencias para la relación con la naturaleza y con Dios. El hombre determina su lugar propio, porque no lo tiene definido en la gran orden me-

dieval de la *analogía entis* y de una sociedad estratificada.

- La **naturaleza** es una realidad **autónoma** y puede ser entendida y explicada por referencias netamente inmanentes; la 'hipótesis Dios' ya no es necesaria para las ciencias naturales.
- La Ilustración rechaza la revelación sobrenatural del cristianismo como algo 'irracional' y superfluo; la verdadera religión es **la religión natural o racional**, constituida sobre cimientos racionales. Este tipo de religión tiende a un **deísmo**, en donde Dios es la causa imprescindible para empujar la gran maquinaria del mundo, pero no interviene en su curso. Se niega la Providencia Divina. En algunos casos se defiende el **ateísmo** como única posibilidad auténtica del hombre emancipado.
- La moral se vuelve racional y **autónoma**, desligándose de premisas metafísicas y teológicas; la misma razón humana es la base para el 'derecho natural' que ya no es concebido de manera teónoma.
- En lo social y político, la Ilustración intenta construir la sociedad sobre **fundamentos racionales**, sin nexos teológicos y metafísicos. De esta manera se promueve la separación de Iglesia y Estado, y se construye una democracia liberal con separación de poderes.
- La Ilustración es un proceso paulatino de **secularización**, es decir: de la desacralización del mundo, de la independización de la vida moral y política de presupuestos religiosos.
- La Ilustración descubre la **historiografía**; existe una conciencia creciente de la historicidad de la verdad en los diferentes campos. Nace la **filosofía de la historia** como un intento de interpretar la historia bajo criterios racionales inmanentes.
- La Ilustración muestra una posición **optimista** frente al desarrollo y progreso del género humano; la perspectiva progresista se apoya en el avance de las ciencias y la importancia de la **educación**.
- La Ilustración es **lucha** contra todo tipo de superstición, metafísica y creencias, como también contra el poder irracional de la Iglesia y del monarca absolutista.

La **filosofía** era el gran motor para promover las ideas ilustradas, de tal manera que se habla del 'siglo de los filósofos'. Pero ya no es una filosofía teórica y abstracta, sino una filosofía de 'lucha', un pensamiento con intereses prácticos y políticos, es decir: **'ideología'.** Es muy significativo, que los numerosos filósofos de la Ilustración no han podido pasar el primer rango de importancia; las tres grandes figuras de la Ilustración - Hume, Rousseau, Kant- son tratadas normalmente en capítulos separados.

A pesar de los rasgos comunes, existen algunas características específicas de la Ilustración según el ámbito geográfico. La **Ilustración Inglesa** tiene una fuerte vertiente empírica, y tiende con respecto a la religión a un deísmo. La **Ilustración Francesa** es mucho más luchadora y se enfrenta con todo tipo de autoridades, tendiendo hacia un materialismo y ateísmo. La **Ilustración Alemana** se remonta más al humanismo renacentista, enfocando la literatura, la educación y la historia; en lo religioso, es partidario de la razonabilidad de la religión cristiana, como también de una religión universal en base a la razón.

3.5.2. La Ilustración Inglesa

El representante más ilustre de la Ilustración Inglesa era sin duda David Hume; su filosofía tenía un impacto tan importante que la hemos tratado dentro del empirismo británico. La Ilustración Inglesa se destaca por dos aspectos principales: la **filosofía de la religión** (con el deísmo y el auge de la religión natural) y la **filosofía moral.** Los iniciadores del pensamiento ilustrado en Gran Bretaña fueron Locke y Newton. Los dos desarrollan una concepción inmanentista del mundo; según Newton, el mundo es autosuficiente y regido por principios mecánicos, descartando la causalidad final. Locke insiste en la tolerancia como una característica importante de la religión y moral en la óptica de la Ilustración.

El representante más destacado de la filosofía moral de la Ilustración Inglesa era **Anthony Shaftesbury (1671-1713).** Él insiste en la independencia de la ética con respeto a la religión, como a la naturaleza mecánica; lo moral es una característica *sui géneris* del ser humano fundamentado en una especie de instinto o **sentido moral** mediante el cual captamos los valores éticos y distinguimos entre bien y mal. El principio de la moral es inmanente en el sujeto ético; el carácter autónomo de la ética descarta toda dependencia de leyes ajenas ('heteronomía'), sean estas divinas o naturales. El bien moral depende del interés personal pero tiene que estar en

armonía con los demás seres humanos según el sentido moral común. Shaftesbury puede ser considerado el predecesor del **utilitarismo** en la ética (Bentham, Mill).

Francis Hutcheson (1694-1747) era el protagonista de una nueva corriente estética que se remite a la interioridad de la persona. El sentido interno tiene dos aspectos diferentes: un sentido moral con el objeto propio de la **benevolencia**, y el sentido estético con el objeto de la **beneplacencia**. Estos sentidos son capacidades 'innatas' del hombre que no requieren de una revelación positiva de Dios, sino que valen tanto para creyentes como para ateos. Tanto Hutcheson como Shaftesbury se oponen al egoísmo individualista sostenido por Hobbes; ellos subrayan la dimensión básicamente altruista y social del hombre.

Joseph Butler (1692-1752) pretende corregir las doctrinas de Shaftesbury y Hutcheson en el sentido de limitar el optimismo puesto en la religión natural y el sentido moral autónomo. Una religión natural nunca podría comprender las obras de Dios en su profundidad; siempre quedaría la realidad del misterio inalcanzable por la razón. Además, es la **conciencia** que juzga las acciones humanas según su bondad, más que el instinto del sentido moral. Butler intenta recuperar la razonabilidad de la moral, más allá de un naturalismo ético. Butler se opone al deísmo que está de moda en esta época.

Bernhard de Mandeville (1670-1733) se ha hecho célebre por su conocida *Fábula de las abejas*, en donde desarrolla su lema controvertido: "Los vicios privados producen beneficios públicos" (*Private Vices Make Public Benefits).* Como Hobbes, Mandeville considera al egoísmo como el motor principal del actuar humano, tanto en lo ético como en lo cultural. Los vicios privados como la vanidad, el lujo y la envidia contribuyen en lo social a la felicidad pública, porque fomentan la competencia y el florecimiento de las artes y del comercio. Los conceptos éticos como las virtudes son 'inventos de los señores' para controlar las masas. La crítica irónica y aguda de la moral de Mandeville hace recordar mucho al criticismo de Nietzsche casi dos siglos más tarde.

Entre los **deístas** ingleses de la Ilustración podemos mencionar a John Toland (1670-1722), Mattew Tindal (1656-1733) y al vizconde de Bolingbroke (1678-1751). El **deísmo** tiene sus raíces en Edward Cherbury (1583-1648) quien fundó una 'religión natural' que somete la religión bíblica completamente al juicio de la razón. Según el deísmo, existe un Dios como causa primordial del mundo (creador), pero niega la Providencia divina, es decir: la intervención de Dios en el curso del mundo por milagros o revelaciones especiales (Encarnación en Jesucristo). El mundo tiene sus propias leyes mecánicas, y por lo tanto funciona a base de principios inmanentes. Los 'deístas' fueron llamados a menudo también 'librepensadores', pero no se consideraron 'ateos' ni 'agnósticos'.

3.5.3. La Ilustración Francesa

El pensamiento francés ha determinado decisivamente el espíritu de la Ilustración europea, debido a la publicación y difusión de la ***Encyclopédie*** de Diderot y d'Alembert a partir de 1751. La Ilustración Francesa tiene la fama de ser anti-clerical, antirreligiosa y hasta ateísta, por su polémica incansable frente a la Iglesia Católica y el *Ancien Régime* (el Régimen Antiguo de la monarquía francesa). Aunque tenía una fuerte tendencia crítica y destructiva, sin embargo la Ilustración Francesa desarrollaba concepciones sumamente importantes para la vida moderna, como son por ejemplo los Derechos Humanos. El fruto visible de estos esfuerzos fue la Revolución Francesa de 1791 que acabó definitivamente con el *Ancien Régime.*

Los *philosophes* emprendieron un intento de entender el mundo y al hombre en su vida psíquica, moral y social, sin presupuestos metafísicos y teológicos; desarrollaron entonces el ideal de Hume de una **ciencia del hombre**, basada en la experiencia y la razón autónomas. Los filósofos ilustrados franceses fueron influidos fuertemente por los movimientos en Inglaterra, sobre todo Newton y Locke, pero también el sistema político inglés, que desde la revolución en 1688 era una democracia parlamentaria. La conexión estrecha entre filosofía y ciencia es típica para los filósofos franceses de la Ilustración.

3.5.3.1. El escepticismo de Pierre Bayle

Pierre Bayle (1647-1706) dio inicio a una amplia tradición de crítica y polémica con su célebre ***Dictionnaire historique et critique*** (Diccionario histórico y crítico) que se convirtió para muchos en la 'biblia de la Ilustración'. Investigando las diferentes doctrinas filosóficas y teológicas de la historia, Bayle llega a la conclusión de que la razón humana es más apta para detectar errores que para hallar verdad positiva. Este escepticismo es acompañado por un relativismo histórico con respecto a 'verdades eternas': la razón no puede demostrar tales verdades.

Bayle era muy adversario de las disputas teológicas entre los molinistas, jansenistas, calvinistas y tomistas (sobre gracia y libertad), porque según él eran infructíferas y absurdas. Hay que hacer una separación estricta entre **razón y fe;** todas las cuestiones metafísicas como la existencia de Dios, el problema del mal o la inmortalidad del alma en el fondo son asuntos de la fe, y no pueden ser tratados por la razón. Bayle insistió en la importancia de la revelación divina, pero consideró incognocibles las verdades reveladas por la razón (agnosticismo). Por lo tanto, la religión y la fe tienen que ser separadas de la razón y moralidad; la vida moral es perfectamente posible sin fundamento religioso o metafísico. Bayle consideró posible una **sociedad moral de ateos**; el ser humano es éticamente autónomo y no requiere de un vínculo religioso y metafísico para su vida moral.

3.5.3.2. La teoría política de Montesquieu

Charles de Sécondat o **Montesquieu (1689-1755)** es conocido como el teórico de las democracias modernas liberales. Su obra principal ***De l'esprit des lois*** (Del espíritu de las leyes) es un amplio estudio histórico y comparativo de la sociedad, el derecho y el gobierno. Ahí Montesquieu defiende la tesis de la 'naturalidad' o 'secularidad' del orden político, rechazando todo tipo de fundamentación metafísica o teónoma de la sociedad. Estudiando las diferentes constituciones y gobiernos en la historia y en varios ámbitos geográficos concluye que una cierta constitución política depende principalmente de factores determinantes 'naturales' como son el clima, la topografía, el carácter del pueblo, la naturaleza y la economía.

Montesquieu distinguió tres **tipos ideales de gobierno**: el gobierno republicano que puede ser aristocrático o democrático y que corresponde a la virtud ciudadana; el gobierno monárquico con una constitución que corresponde al honor; y, el gobierno despótico sin leyes limitantes que corresponde al temor. Montesquieu quien era un entusiasta del sistema parlamentario inglés, consideró la democracia con una **constitución liberal** como la mejor forma política, porque garantizará la libertad política. Para que sea garantizada plenamente esta libertad, Montesquieu formuló su doctrina de la **separación de poderes** que hasta hoy día es parte integral de las democracias. Entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial no puede haber unión de personas, ni subordinación alguna, sino independencia y soberanidad.

Aunque Montesquieu era partidario de un estado secular y autónomo, defendió la doctrina de la **ley moral natural**. Existen leyes de justicia inmutables y universales que no pueden ser modificadas por un acto convencional del soberano; estas leyes son anteriores a las leves positivas y recaen en última instancia en Dios como legislador universal. Pero sobre esta base, los diferentes estados se cosntituyen de acuerdo a factores empíricos. La concepción política de Montesquieu tenía un impacto fuerte en la Declaración de Derechos Humanos en la Revolución Francesa, como también en la misma Constitución de Estados Unidos de América.

3.5.3.3. El hilozoísmo de Maupertuis

Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) siguió a grandes rasgos las ideas del empirismo británico; era un admirador de Newton y abrazó su teoría de la gravitación. En cierto sentido anticipó los principios del positivismo, aunque no sacó las consecuencias respectivas. Según Maupertuis, la 'fuerza' no es algo inherente a los objetos, sino una característica fenoménica, resultado de sentimientos psíquicos. Adopta entonces la idea humana de que todo puede ser explicado en base a sensaciones; sin embargo, este fenomenismo no implica una posición materialista. En cierto sentido, Maupertuis más se inclinó a un inmaterialismo como lo sostenía Berkeley.

Maupertuis formuló la **ley de la 'acción mínima'** que conocemos hoy día como ley física de la inercia: Para conseguir su finalidad, la naturaleza utiliza siempre la menor cantidad posible de energía. Esta ley es un reflejo de la omnisciencia y sabiduría del Creador; Maupertuis afirmó al deísmo como religión más ilustrada y natural. Toda la naturaleza, hasta los entes inorgánicos, poseen un cierto grado de vida y sensibilidad que hasta puede llegar al grado de intelectualidad en el hombre. El **hilozoísmo** (la materia es viva) está en plena oposición a la concepción cartesiana de la materia, pero también al epifenomenalismo de los materialistas del siglo XVIII.

3.5.3.4. El genio ilustrado de Voltaire

Tal vez nadie encarna de manera tan completa el espíritu de la Ilustración Francesa como lo hizo **Francois Marie Arouet** o simplemente **Voltaire (1694-1778)**. Filósofo, dramaturgo, poeta, historiador y novelista, Voltaire de manera brillante resumió en su obra el espíritu de aquellos nuevos tiempos, atacando sin compasión al clero y a las instituciones de la Iglesia Católica, como

obstáculos para el progreso de la humanidad y de las ciencias. Voltaire no era un filósofo profundo, pero contribuyó con sus popularizaciones de las ideas ilustradas a la difusión masiva de la Ilustración, más allá de las fronteras de Francia. Entre 1726 y 1739 vivió en Inglaterra, donde se familiarizó con la filosofía de Locke y Newton.

En sus obras más célebres *Essai sur Les moeurs* (Tratado sobre las costumbres) de 1756, *Candide* (Cándido) de 1759 y *Dictionnaire philosophique* (Diccionario Filosófico) de 1764, Voltaire desarrolló sus ideas ilustradas. Aunque se oponía fervientemente al poder clerical, no era de ningún modo ateísta. Emprendió demostraciones de la existencia de Dios, y adoptó una **posición deísta** que él mismo llamó "teísmo". La creación según él es necesaria, y por lo tanto también la existencia del mal que proviene de Dios, aunque de manera involuntaria. La existencia de un alma espiritual e inmortal es asunto exclusivamente de la fe.

Voltaire adoptó un **determinismo** negando la existencia real de la libertad; más bien se trata de una afirmación netamente nominal. La voluntad no es libre porque siempre es determinada por motivos e impulsos; la única 'libertad' consiste en la indiferencia al actuar. A pesar del determinismo, Voltaire insistió en una ley moral fundamental y universal que tiene su origen en Dios; así rechazó tajantemente el relativismo ético de su tiempo. Defendió el ideal de la libertad política, pero no era partidario de una democracia real; consideró al pueblo como 'canalla' que no puediera asumir responsabilidad política. Su ideal político más bien era una monarquía benévola, es decir; un despotismo ilustrado.

3.5.3.5. El sensismo de Condillac

En su *Traité des sensations* (1754), **Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780)** Pone los cimientos teóricos para una sensismo radical, corrigiendo de esta manera la filosofía de Locke. Según él, los grandes sistemas racionalistas no contribuyeron en nada al conocimiento real de la naturaleza, porque partieron de principios metafísicos *a priori*. Para fomentar el conocimiento real y práctico del mundo, hay que rechazar los presupuestos metafísicos y adoptar un método empírico e inductivo. Condillac desarrolla una teoría plenamente sensista del conocimiento: Toda la vida psíquica -desde los sentimientos hasta el entendimiento- consta de sensaciones y sus transformaciones. Todas las operaciones mentales pueden derivarse de la sensación; este reduccionismo descarta una facultad intelectual original en el hombre.

Las facultades del alma son funciones derivadas de la sensación. El hombre es nada más que la suma de sus adquisiciones, o sea: de sensaciones transformadas. La posición gnoseológica de un sensismo también corresponde a la moral. Todos los valores éticos se derivan de cualidades sensitivas como agrado o repugnación. Es el 'interés' que determina nuestro comportamiento. A pesar de su teoría sensista, Condillac no abrazó por completo el materialismo, pero contribuyó con sus ideas a su posterior desarrollo.

3.5.3.6. El egoísmo ilustrado de Helvecio

Claude Adrien Helvétius (1715-1771) también sostuvo en sus obras *De l'esprit* (Del espíritu) de 1758 y *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (Del hombre, sus facultades intelectuales y de su educación) de 1772 la tesis sensualista de Condillac. Todas las potencias del entendimiento pueden ser reducidas a la sensación o percepción sensible. El sentimiento básico para el comportamiento humano es el **amor propio** que se orienta a la adquisición de placer. Sin embargo es posible el altruismo, porque refleja un sentimiento de desagrado en uno por la situación de miseria de otro.

Helvecio promueve una teoría **utilitarista** de la moral; la virtud es lo que es útil al público y concuerda con el interés general. Para llegar a considerar el bien público como ley suprema y actuar de acuerdo con ello, Helvecio insistió en la gran importancia de la **educación.** Para tal fin es necesario quebrantar el poder del clero y atacar el despotismo político, que impiden cada uno a su manera la emancipación del sujeto y el progreso para el bien común. La verdadera religión es la religión natural (deísmo) y la moralidad verdadera, separada por completo de la metafísica y de la religión revelada.

3.5.3.7. La Enciclopedia de Diderot y d' Alembert

La *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers* (Enciclopedia o Diccionario racional de las artes y de los oficios) de 1751-1780, bajo la dirección de Diderot y d' Alembert, es el gran depósito literario de las ideas y los ideales de la Ilustración Francesa. En 35 volúmenes, los autores (entre otros Voltaire, Helvecio, d'Holbach y Rousseau) pretenden ofrecer al público ilustrado todo el saber crítico de su tiempo, con el fin de contribuir al progreso de la humanidad a través de las ciencias. La *Encyclopédie* era un gigantesco mani-

fiesto de librepensadores y racionalistas, un intento universal de resumir el espíritu ilustrado y crítico. No sorprende que pronto fue considerado la principal enemiga de la Iglesia y del sistema político existente (*Ancien Régimen).*

Denis Diderot (1713-1784) era el motor principal de la *Encyclopédie* y la llevó hasta un fin, a pesar de que d'Alembert la había abandonado en 1758. Diderot estaba bajo la influencia del pensamiento inglés. Nunca se pronunció definitivamente por una cierta postura metafísica y religiosa. Pasó de un deísmo racional a un ateísmo, y de ahí a un panteísmo naturalista. Tenía ideas materialistas en la tradición de Condillac y Helvecio; según él todos los fenómenos psíquicos son reducibles a bases fisiológicas. Entre animal y hombre no existe diferencia de clase, sino solo de grado. Pero a la vez se inclinó a un pampsiquismo. Era protagonista del método **experimental** para las ciencias y la filosofía. En lo ético afirmó la existencia de leyes inmutables basadas en la naturaleza humana, en la unidad de los impulsos, pasiones y apetitos del hombre. Trató de combinar entonces una base naturalista con la universalidad de la ética, en contra del relativismo y de la teonomía.

Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783) era un matemático y físico famoso, amigo de David Hume y autor del discurso preliminar de la *Encyclopédie*. En su *Essai sur les éléments de philosophie* (1759), d'Alembert pretende unificar todas las ciencias para el progreso de la humanidad. Anuncia una nueva era de las ciencias naturales que fomentarán el progreso en base a principios empíricos y positivos. La metafísica solo lleva a antinomias y no resuelve ningún problema; por lo tanto tiene que ser rechazada tajantemente. No podemos trascender el ámbito de los fenómenos (cf. Hume). D'Alembert es el precursor de lo que más tarde se llamaría **positivismo**. Como sus contemporáneos, defendió la independencia absoluta de la ética de presupuestos metafísicos y teológicos.

3.5.3.8. El materialismo ilustrado

Aunque a menudo se considera la Ilustración Francesa como materialista y ateísta, sólo se trata de un pequeño grupo que realmente ha sacado las conclusiones radicales en este sentido. El **materialismo francés** (llamado por Marx 'materialismo vulgar') fue sostenido sobre todo por La Mettrie, d'Holbach y Cabanis.

Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751) se interesó como médico por los mecanismos fisiológicos del hombre. En sus obras *Histoire naturelle de l'âme* (1745), *L'homme machine* (1748) y *L'homme plante* (1748) desarrolla su teoría materialista. La vida psíquica del hombre nace de las sensaciones y se desarrolla por la educación (cf. Helvecio). El alma es simplemente un **epi-fenómeno** de procesos fisiológicos; el epifenomenalismo afirma la fenomenalidad del "espíritu" en base a la existencia real de algo material. La materia posee en sí misma un principio de movimiento y de sensación (contra Descartes). El hombre puede ser descrito como una 'máquina' (cf. Descartes) o una planta a nivel superior. La Mettrie adoptó un **agnosticismo completo** frente a la religión; según él, un estado de ateos no solo es posible (Bayle), sino además es deseable, porque la religión es hostil a la moral verdadera y al progreso.

Paul d' Holbach (1723-1789), un alemán viviendo en París, radicalizó en su obra *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770) la teoría de La Mettrie en un sentido abiertamente ateísta, D'Holbach formó el centro de debates entre los *philosophes* ilustrados en París. Según él, la materia posee desde los átomos en movimiento, y no es en sí misma homogénea. D'Holbach se consideró materialista y determinista, como además ateísta convencido. La hipótesis de Dios no sólo es innecesaria para la explicación del mundo, sino más bien la religión es la enemiga de la felicidad y del progreso humano, y por lo tanto tiene que ser eliminada por completo. El **ateísmo dogmático** de D'Holbach recibió mucha resistencia entre los mismos filósofos ilustrados como Voltaire y Diderot.

Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) defendió un materialismo muy crudo. Su lema célebre, *les nerfs, voilà tout l'homme* (los nervios, ahí tenemos todo el hombre), es la expresión directa de este materialismo; el cerebro segrega pensamiento como el hígado bilis.

Otros filósofos franceses de la Ilustración anticiparon en algo la teoría de la evolución insistiendo en una 'historia natural' del hombre y de las sociedades (Buffon, Robinet, Bonnet). En el campo económico, los 'fisiócratas' (Quesnay, Turgot) promovieron la idea del mercado libre y del principio de *laissez faire* (dejar hacer), es decir; del no-intervencionalismo del Estado.

3.5.4. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Aunque el pensamiento de Rousseau podría ser tratado como una de las múltiples expresiones de la Ilustración Francesa, merece por su trascendencia y originalidad un capítulo aparte. Es un representante atípico de la filosofía ilustrada, o mejor dicho: es un crítico agudo

de la Ilustración desde la misma Ilustración.

3.5.4.1. Vida y obra

Jean-Jacques (Juan-Jacobo) Rousseau nació en 1712 en la ciudad calvinista de Ginebra, como hijo de un relojero. El ambiente de esta ciudad, su orden político le impactaría durante toda su vida. Como adolescente se convirtió al catolicismo, lo que significó a la vez la salida de Ginebra; años más tarde se reconvertiría al calvinismo, pero solo por razones de residencia. En los años 1745 a 1750 conoció a los grandes *philosophes* de la Ilustración Francesa, Voltaire, Diderot y Helvecio. Diderot le encargó el artículo sobre música para su *Encyclopédie,* y D'Holbach le invitó a los debates en su *Salon.*

En 1750, Rousseau participó en un concurso de la Academia de Dijon con el trabajo "Discurso sobre las artes y las ciencias" con el cual ganó el premio y entró al mundo de la fama. A la vez, este artículo causó una gran polémica entre los *philosophes* del círculo en París, considerando a Rousseau como un 'traidor' de las ideas ilustradas. De 1742 a 1754 radica en París. Aunque no ganó en un segundo concurso en 1758, su trabajo resultó más célebre y movedor que el anterior: *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres.*

Se retira de la vida pública de París para vivir en Montmorency, donde escribe las obras más famosas: *La Nouvelle Héloïse* (La Nueva Eloísa). *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* (Del Contrato Social o de los Principios del Derecho Político), y el escrito teórico sobre la educación *Èmile* (Emilio). En 1762 rompe definitivamente con Diderot y el círculo de los *philosophes.* Primero busca refugio en Ginebra, después en la República de Suiza y en 1766 se traslada a Inglaterra con la ayuda de Hume. Pero en 1770 ya vuelve a París, y en 1778 muere en Erménonville, cerca de la capital.

3.5.4.2. Regreso a la naturaleza

Ya con su primer trabajo entregado a la Academia de Dijon, el *Discours sur les Arts et les Sciences* (1750), Rousseau señala su discrepancia fundamental con el proyecto de la Ilustración, como lo entendieron los enciclopedistas y materialistas de su tiempo. Se convirtió en uno de los críticos más decididos de la **civilización** moderna, basada en el progreso científico y tecnológico. Según Rousseau, este progreso aparente de las artes y ciencias en el fondo es un retroceso tremendo en lo ético y humano. "Nuestros espíritus han ido corrompiéndose en la medida en que progresaban las artes y las ciencias". Las ciencias y artes nacen de los vicios humanos (ambición, vanidad, egoísmo) y corrompen la naturaleza humana, porque no se preocupan por la moral.

Una de las convicciones más fuertes de Rousseau siempre fue la **bondad natural del hombre**; el ser humano es por naturaleza, bueno, y recién se vuelve malo por la intervención de la cultura, de las artes y las ciencias, y en especial de la organización política. Como Hobbes, también Rousseau nos presenta un estado de naturaleza ficticio, como una abstracción total de la sociedad. El hombre "natural" o "salvaje" es bueno en sí mismo, fuerte y robusto; lo que le distingue del animal es la libertad y perfectibilidad moral. No hay perversión ni pecado original en la naturaleza humana, sino esto es ya una consecuencia posterior de la socialización del hombre, cuando construye civilización. El ideal de Rousseau se resume en el famoso lema: ***Retour a la nature!*** (Volver a la naturaleza).

La guerra y el egoísmo no son algo 'natural' como lo afirmó Hobbes. El primer conflicto, y por lo tanto el paso definitivo del estado de la naturaleza a la sociedad organizada, se da cuando uno dice: "Esto es mío". La **propiedad privada** no es un derecho natural, sino el resultado de una usurpación primordial; y es justamente esta propiedad la causa para el estado de guerra y la **desigualdad** entre los hombres. En su *Discurso sobre la Desigualdad* (1758), Rousseau insiste en la igualdad natural (todo hombre nace igual) entre los hombres, que se convierte en desigualdad social y económica por la introducción de la propiedad privada. Esto es el verdadero 'pecado original', por el cual el hombre definitivamente pierde su inocencia y entra al reino de la moral y de la sociedad organizada.

3.5.4.3. El contrato social

Aunque Rousseau no es el primero que propone la ficción de un 'contrato social' para explicar el origen de la sociedad civil y política, es el representante más famoso de esta teoría. La propiedad privada necesariamente requiere de un orden respetado que garantiza el derecho y que protege al propietario. Para evitar entonces una guerra civil permanente, los hombres deciden **asociarse** por mutuo acuerdo y convención; el **contrato social** que resulta de este acto constitutivo pretende acabar con los obstáculos que la propiedad privada había creado en un estado natural. "Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder en común bajo la direc-

ción suprema de la voluntad general, y en nuestra condición asociada recibimos a cada miembro como a una parte indivisibles del todo".

El contrato social no implica entonces una sumisión voluntaria a un soberano diferente de la partes contratantes (Hobbes), sino estas partes son el mismo soberano. Con el contrato social se crea un cuerpo moral y colectivo, que es la sociedad civil y el Estado como organización pública de la misma. Aunque la sociedad organizada es un alejamiento del estado feliz de la naturaleza, garantiza mediante el contrato social la **libertad civil y política** que coincide con la obediencia a las leyes promulgadas desde el libre consentimiento para asociarse. El contrato social no acaba con la libertad en favor de la seguridad, sino aumenta y profundiza esta libertad. Rousseau se muestra un ferviente admirador de la **democracia directa** donde el mismo pueblo es el verdadero soberano.

3.5.4.4. La voluntad general

La concepción política que más ha impactado en adelante era el concepto de la **voluntad general** *(volonté générale)*. El Estado es como un organismo, un sujeto moral y colectivo, que expresa un 'yo común', una voluntad común para construir un edificio social y político. La voluntad general se expresa en primer lugar en el contrato social que apunta al bien e interés común. La voluntad general es la voz del pueblo que se expresa en las leyes correspondientes a la organización social. Por esta voluntad, el pueblo mismo es el **soberano** que a la vez es poder legislativo.

La voluntad general corresponde a la **ley moral natural** universal, inherente a la naturaleza humana; por lo tanto esta voluntad es infalible, mientras que las leyes respectivas pueden ser falibles. Rousseau hace una distinción entre la 'voluntad general' que es un acto primordial de los ciudadanos que quieren asociarse, y la 'voluntad de todos' que es la expresión de la mayoría y que puede equivocarse. Rousseau distingue claramente entre el pueblo como soberano y legislador, y el **gobierno** como administrador dependiente del pueblo soberano. Por lo tanto, un gobierno no puede actuar en contra de su pueblo. Rousseau pensó en los modelos de democracia directa como existía en Ginebra y la Confederación Helvética, pero también en la *polis* antigua.

3.5.4.5. Moral y educación

En la obra pedagógica *Émile* (Emilio), Rousseau desarrolla su teoría de la educación, basada en la convicción de la bondad natural del hombre. El impulso fundamental del hombre es, según Rousseau, el **amor a sí mismo** que es la tendencia natural a la autoconservación y realización. No es lo mismo que el egoísmo, sino es una 'virtud' pre-ética del hombre primitivo, la plena concordancia con el orden de la naturaleza. Esta virtud no se pierde aunque ingrese al estado de la civilización. El amor a sí mismo también incluye como un sentimiento original la **compasión natural** que es la identificación práctica con otro 'yo' que sufre desgracias. Rousseau discrepa entonces de Hobbes y de su egoísmo natural.

Toda la moralidad se fundamenta sobre estos sentimientos básicos, y no sobre un orden sobrenatural o la misma razón. Vemos aquí un acercamiento a los filósofos ingleses del 'sentido moral' y del antirracionalismo ético. Los sentimientos básicos se convierten en **conciencia** cuando el amor es inteligente y entendimiento del orden natural. El culto a la intuición y al sentimiento como principios innatos anticipa el romanticismo del mismo siglo (Goethe, Herder, Schlegel). El desarrollo moral consiste en la recta dirección y ampliación de la pasión básica del amor propio y de los sentimientos naturales del hombre.

De ahí la insistencia de Rousseau en la **educación** como un medio de perfeccionamiento moral, más que adquisición de conocimientos (ciencias) y habilidades (artes). La mejor educación tiene que tomar en serio los sentimientos naturales del hombre; por lo tanto hay que ver al niño como niño y no como 'pequeño adulto'. Rousseau es uno de los descubridores de la 'niñez' como un 'estadio natural' en el desarrollo del hombre. El principio educativo para los primeros doce años es la 'educación negativa' que acompaña al niño en su ritmo propio de desarrollo mediante juegos, sin transferir conocimientos teóricos mediante libros. Recién después empieza la confrontación objetiva' con el mundo, y a partir de los quince años la educación moral y religiosa.

La **filosofía de Rousseau** ha dejado sus huellas en diferentes corrientes posteriores. La idea de la soberanía popular fue retomada con gran entusiasmo por Robespierre y los jacobinos, y se concretizó en la Confederación Helvética de Suiza. La idea de la 'voluntad general' influyó considerablemente a Kant y su ética formal, como también la teoría política de Hegel. La insistencia en los sentimientos y la 'naturaleza' dejó huellas imborra-

bles en el movimiento romántico, y las ideas pedagógicas tienen repercusión hasta nuestros días.

3.5.5. La Ilustración Alemana

La Ilustración Alemana (*Aufklärung*) tiene un carácter bastante diferente a las corrientes inglesas y francesas. En general no incluye el ateísmo o agnosticismo, y tampoco el escepticismo. Existe una preocupación considerable por la estética (literatura, arte), la educación y la religión ilustrada. El representante más famoso de la Ilustración Alemana es sin duda Kant, pero por la trascendencia de su filosofía, merece un capítulo aparte.

Podemos distinguir **tres fases** de la Ilustración Alemana:

1. La primera fase es la prolongación de la filosofía leibniziana. Se trata de un racionalismo radical y metafísico que parte de una confianza ilimitada en la razón humana. Representante principal de esta fase es Christian Wolff.
2. La segunda, está bajo la influencia de los pensadores de la Ilustración Inglesa y Francesa. Es el tiempo del deísmo y de la religión natural. Representante principal es Gotthold Ephraim Lessing.
3. La tercera, ya es una fase (auto-) crítica frente a los fundamentos de la Ilustración y una reivindicación del sentimiento y de la fe religiosa. Representantes de esta fase son Hamann, Herder y Jacobi.

3.5.5.1. El racionalismo de Wolff

La filosofía alemana moderna empezó con Leibniz en el siglo XVII; los primeros pensadores de la Ilustración Alemana estuvieron todavía bajo la influencia del gran sistemático postrenacentista. Sin embargo ya había críticos del racionalismo dogmático, como en el caso de **Christian Thomasius (1655-1728)** quien se relacionó con el pietismo y criticó tanto el aristotelismo como el escolasticismo. Para él, la metafísica es inútil, porque no contribuye nada al progreso y el bien del hombre.

Muy diferente es la filosofía de **Christian Wolff (1679-1754)** que representa más adecuadamente la corriente dominante en la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XVIII. El wolffianismo se convirtió en 'filosofía de escuela', hasta que se impuso el criticismo de Kant; este se refiere a menudo al sistema racionalista de Wolff. Además, Wolff popularizó no solo la filosofía leibniziana, sino la filosofía en general, sobre todo por el uso sistemático del idioma alemán como también por la presentación didáctica y estructurada de la filosofía y los sistemas filosóficos.

Wolff es el nexo entre Leibniz y Kant, entre un pensamiento metafísico y crítico; él mismo confió e insistió en la capacidad casi ilimitada de la razón humana, y así contribuyó a una renovación fundamental de la filosofía académica y de la **metafísica racionalista.** Casi todos los títulos de sus obras empiezan con las palabras programáticas "pensamientos racionales acerca de" (*vernünftige Betrachtungen über)*; por ejemplo sus *Pensamientos racionales acerca de Dios, el Mundo y el Alma del Hombre* (1719). Su obra sistemática que fue durante mucho tiempo texto de estudio en las universidades es la *Philosophia rationalis.*

Wolff adopta la división leibniziana entre 'verdades de razón' y 'verdades de hecho'; el método ideal es el deductivo que parte de verdades de razón absolutamente ciertas, mientras que las proposiciones empíricas sólo son probables. La filosofía es entonces la **ciencia de lo posible**, es decir, de las esencias, y no de lo existente. Se nota la influencia del escolasticismo tardío, en especial de Duns Escoto. En la metafísica, Wolff sigue a grandes rasgos el pensamiento de Leibniz (substancias, armonía preestablecida, etc.).

Wolff es famoso por su **división de la filosofía** que se implantaría más adelante en los textos de estudio como norma. Como Aristóteles, distingue la filosofía teórica o metafísica, y la filosofía práctica. La metafísica consiste de la **ontología** o metafísica general que estudia al ente, y de las tres sub-partes de la ontología: la psicología racional, la cosmología racional y la teología racional o natural. Aunque el término "ontología" viene de Duhamel (1624-1706), era Wolff quien lo introdujo a la terminología filosófica. Igualmente sustituyó el término "teodicea" por el de "teología racional", porque 'teodicea' ahora se reservaría en sentido leibniziano para el problema del mal. La filosofía práctica se subdivide -siguiendo a Aristóteles- en ética, economía y política.

Diferentes seguidores de Wolff desarrollaron la filosofía leibnizo-wolffiana, (Knutzen, Baumgarten Meier), mientras que otros se opusieron abiertamente al racionalismo dogmático de éste (Lange, Crocius). Sobre todo **Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762)** merece ser mencionado, por su contribución a una teoría estética como ciencia de la perfección del conocimiento sensible. La sensibilidad es una clase peculiar de conocimiento y tiene que ser estudiado por la gnoseología

inferior.

3.5.5.2. El deísmo de Lessing

La segunda fase de la Ilustración Alemana se caracteriza por la difusión e influencia de las ideas ilustradas de los filósofos ingleses y franceses. En este proceso, el rey prusiano **Federico el Grande (1712-1786)** ha jugado un papel decisivo, invitando a Voltaire y Maupertuis a su corte en Potsdam, y correspondiendo con los filósofos ingleses. Como librepensador vio su misión en la difusión de las ideas de la Ilustración tal como eran concebidos en Inglaterra y Francia. Este propósito fue apoyado por algunos 'filósofos populares' (Garve Riedel, Nicolai, Wieland).

El **deísmo** o la religión natural encontró en **Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) y Moses Mendelssohn (1729-1786)** sus principales protagonistas. Según Reimarus, el mundo es la única revelación de Dios; por lo tanto se excluye la posibilidad de milagros y de revelaciones positivas. Mendelssohn defiende el argumento ontológico, como también la inmortalidad del alma, y considera el judaísmo como religión natural. Pero el representante más famoso de esta segunda fase fue sin duda **Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781);** aunque no era filósofo de profesión, sino dramaturgo y crítico de arte y literatura; contribuyó considerablemente al desarrollo de ideas ilustristas en Alemania.

El pensamiento de Lessing es la expresión literaria unificada del espíritu de la *Aufklärung* (Ilustración). En su obra literaria *Nathan der Weise* (Natán el sabio) de 1779, Lessing defiende la **tolerancia religiosa** sobre la base de una religión universal que comprende todas las religiones positivas. Pero se opone al optimismo racionalista de Wolff de poder demostrar las verdades teológicas por medio del razonamiento; adopta más bien una actitud agnóstica. El valor de las creencias religiosas se muestra en la capacidad de influir en la conducta humana (ortopraxia), y no en la misma doctrina (ortodoxia).

Lessing prefiere la concepción de la 'verdad' como una búsqueda sobre las verdades inmutables conocidas; esto expresa su famosa observación de que si Dios le ofreciera en la mano derecha la verdad completa y en la izquierda la busca infinita de la verdad, escogería esto último aunque ello significara que estaría siempre en el error. Existen entonces **grados de verdad,** y por lo tanto una historicidad de conocimiento. Lessing, insiste mucho en el factor de la **educación** como proceso de acercamiento a la verdad; la revelación divina es la educación del género humano en la historia. También la religión se desarrolla por un proceso histórico, desde la religiosidad del Antiguo Testamento, por el Nuevo Testamento hasta una religión ilustrada en base de un sentimiento común.

La filosofía de Lessing apunta ya al idealismo posterior, más que al criticismo de Kant. Famosa ha sido la 'disputa de panteísmo' con Jacobi sobre la implicación ateísta del spinozismo. Lessing defendió a Spinoza en sentido teísta y religioso. En la teoría estética, desarrolla la doctrina de la unidad de acción en el drama, pero rechaza la unidad de lugar y tiempo.

La segunda fase de la Ilustración Alemana es también el comienzo de la **psicología** en Alemania que se entiende, independiente de presupuestos metafísicos, como estudio de fenómenos psíquicos. Representantes son **Tetens** quien introduce el concepto de la introspección, y **von Creuz**. Es también la época de los modelos pedagógicos y de las teorías **educativas**. Cabe mencionar los nombres de **Basedow** en Alemania y **Pestalozzi** en Suiza quien introduce la concepción de una educación integral (cabeza, corazón y manos).

3.5.5.3. La crítica de la Ilustración

La tercera fase del pensamiento ilustrado en Alemania es representada por una serie de pensadores que adoptan una actitud muy crítica frente al afán racionalista y antirreligioso de la Ilustración. **Johann Georg Hamann (1730-1788)**, el 'Mago del Norte', es el representante más radical del antirracionalismo 'ilustrado'. Partiendo de un pietismo radical, Hamann estudia el carácter del lenguaje como condición imprescindible de todo pensamiento. El lenguaje no es una construcción artificial por parte del hombre, sino la comunicación de Dios, y como tal es coetáneo con la especie humana. La palabra es la verdadera revelación divina, mediada por la historia como obra de la providencia divina. Hamann critica la teología natural (Wolff) en nombre de la fe como algo artificial y vano. Por su disyuntiva entre fe y razón, Hamann ha ejercido un impacto fuerte sobre Kierkegaard.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) es tal vez el más conocido de los críticos alemanes del racionalismo ilustrado. Era un pastor protestante, y se dedicó al estudio del lenguaje y su origen. Herder hace una distinción fundamental entre lenguaje poético y filosófico; anticipó así la filosofía lingüística contemporánea en el ámbito anglosajón (Wittgenstein, Austín). Su enfoque de todos los temas es básicamente **histórico**; pretende estudiar las diferentes culturas, pensamientos y religiones en

un marco histórico y social. Por lo tanto combate la concepción ahistórica de la Ilustración como la época de madurez de la humanidad. En su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, destaca el rol de la educación en el perfeccionamiento del género humano. Atacó a Kant en su *Metacrítica*, y ejerció una atracción considerable sobre el romanticismo y el movimienyo literario del *Sturm und Drang* (Goethe, Schiller).

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) es el 'filósofo de la fe'; adopta una actitud radicalmente crítica frente a todo intento filosófico de explicar el mundo. Para el spinozismo era el único sistema lógico, pero a la vez ateísta; por lo tanto no solamente hay que rechazar a Spinoza, sino a toda la filosofía recionalista que necesariamente llevara al ateísmo. Jacobi hace una separación radical (como el averroísmo) entre filósofos (que es implícitamente ateísta) y fe (que es una intuición y un ánimo). Sin embargo, se muestra de acuerdo con la crítica teórica de Kant, porque imita la razón y da campo a la fe.

3.6. La Filosofía trascendental de Kant

Immanuel Kant (1724-1804) no solamente es el representante principal de la Ilustración Alemana, sino que es un hito en el desarrollo de la filosofía moderna que no se puede desconocer. El pensamiento de Kant representa de cierto modo la **síntesis de racionalismo continental y empirismo británico,** enriquecida con las ideas más destacadas de la Ilustración. Kant marca un paso decisivo hacia la filosofía contemporánea, a través de la mediación del Idealismo Alemán. Su criticismo intentó una vez más sintetizar corrientes, muy diversas y evitar la bifurcación entre materialismo e idealismo que se vislumbra. En cierto sentido, el pensamiento kantiano es anti-sistémico, porque rechaza la solución metafísica en favor de un **estudio gnoseológico y crítico** de las facultades humanas.

3.6.1. Vida y escritos de Kant

3.6.1.1. Vida

La subsistencia de Kant parece muy monótona y poco espectacular; en su vida nunca salió de Prusia Oriental, y pocas veces dejó su ciudad natal de Königsberg. Tenía una vida tranquila, con un alto sentido de

3.5.6. Ilustración: resumen esquemático

Corriente	Representantes	Ideas Principales	Período	Térm. Técnicos
Ilustración Inglesa	Shaftesbury Hutcheson Butler, Mandeville, Toland	Filosofía de la religión, Filosofía moral, sentido moral, utilitarismo, deísmo.	1700-1750	Deísmo utilitarismo, sentido moral.
Ilustración Francesa	Bayle, Montesquieu, Maupertuis, Voltaire, Condillac, Helvecio, Diderot, D'Alembert, La Mettrie, D'Holbach, Cabanis.	Escepticismo gnoseológico, separación de poderes, todo ser es vivo, deísmo y determinismo, sensismo, egoísmo ilustrado, ciencia experimental, ateísmo materialista, agnosticismo teórico.	1670-1800	Enciclopedia, sensismo, hilozoísmo, materialismo, ateísmo, agnosticismo, epifenomenalismo.
Rousseau	Jean-jacques Rousseau	Crítica de la civilización, antirracionalismo, regreso a la naturaleza, teoría del contrato social, ley moral natural, Estado como voluntad general, énfasis en la educación.	1712-1778	Retour a la nature, contrato social, voluntad general.
Ilustración Alemana	Wolff, Mendelssohn, Reimarus, Lessing, Hamann, Herder, Jacobi	Metafísica racionalista, nueva división de la filosofía, deísmo, tolerancia religiosa, crítica de la Ilustración, descubrimiento de la historia.	1700-1819	Ontología, tolerancia religiosa, deísmo, historia.

deber y cumplimiento, dedicándose a sus estudios y la enseñanza universitaria. Tenía un horario de sus actividades tan estricto, que sus conciudadanos ajustaron su reloj al paseo diario del doctor Kant. Durante cincuenta años, se levantó a las cinco de la mañana, y se acostó a las diez de la noche, después de haber transcurrido un día estrictamente ordenado.

Kant, nació en 1724, como hijo de un talabartero en Königsberg; su familia era pietista, y él mismo sintió durante toda su vida una inclinación a la vida pietista. Después de culminar sus estudios en el **Collegium Fridericianum**, Immanuel estudió entre 1740-1746 ciencias naturales, matemáticas y filosofía (bajo Knutzen) en Königsberg. Hasta su doctorado y obtención de la licencia de enseñar en 1755, trabajó como preceptor de una familia. En el tiempo libre estudió sobre todo libros de contenido científico, enterándose así de las teorías vigentes en la física (Newton), mecánica, geografía y mineralogía. A partir de 1755 fue **Privatdozent** (docente particular), buscando cátedras en diferentes centros de estudio; esta fase hasta 1770 es la época "pre-crítica" de la filosofía kantiana.

En 1770 fue nombrado "profesor ordinario" de lógica y metafísica en la universidad de Königsberg; cátedra que ocuparía hasta 1797. En este tiempo se aparta cada vez más del sistema leibnizo-wolffiano, despierta de su "sueño dogmático" y elabora su propia filosofía crítica. Pero recién después de once años aparece su obra principal de la fase crítica, la **Kritik der reinen Vernunft** (Crítica de la razón pura). A partir de 1781 aparecen en seguida sus obras, hasta que en los últimos años se debilitó su salud de tal manera, que no funcionó más su memoria. Las últimas obras fueron editadas como **opus postumum** del gran crítico. Kant murió en 1804.

3.6.1.2. Escritos

De la época precrítica (1746-1770) destacan las obras de ciencias naturales como la **Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels** (Historia natural general y teoría del cielo) de 1755, y en el mismo año la obra latina Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (Nueva delucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico). En 1762 Kant publicó *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen* Figuren (La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas), y en el mismo año el escrito de teología racional *Der einzig mogliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios).

La época crítica (1770-1804) tenía su primer y principal fruto en la publicación de la ***Kritik del reinen Vernunft*** (Crítica de la razón pura) en 1781 (primera edición) y 1787 (segunda edición). Para evitar malas interpretaciones, escribió en 1783 los ***Prolegomena zueiner jeden künftigen Metaphysik*** (Prolegómenos a toda metafísica futura). Después de haber puesto los fundamentos teoréticos, se dedicó a las cuestiones ética y prácticas. La primera obra de moral fundamental era la ***Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*** (Fundamentación de la metafísica de las costumbres) de 1785, seguida en 1788 por la ***Kritik der praktischen Vernunft*** (Crítica de la razón práctica). Del juicio estético o de gusto trata la tercera "Crítica ", la ***Kritik der Urteilskraft*** (Crítica de la facultad de juzgar), que apareció en 1790.

Kant estudia otra vez la posibilidad de una teología natural y la esencia de la religión; fruto de este empeño es ***Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*** (La religión dentro de los límites de la mera razón) de 1793. En 1795 aparece un breve tratado *Zum ewigen Frieden* (Acerca de la paz eterna), y en 1797 publicó la ***Metaphysik der Sitten*** (Metafísica de las costumbres) como síntesis del pensamiento ético de Kant. Cabe mencionar el ***Opus postumum*** (obra póstuma) de Kant, publicado por Adickes, que ya anticipa algunos conceptos del idealismo posterior.

3.6.2. La filosofía kantiana pre-crítica

Kant empezó su quehacer filosófico dentro de la tradición del racionalismo dogmático y de la metafísica especulativa de la escuela leibnizo-wolffiana. El período de 1746 (inicio de la carrera como preceptor) a 1770 (inicio de la investigación crítica) se caracteriza por la evolución paulatina desde una posición metafísica firme hasta la crítica abierta de toda metafísica en sus escritos críticos; Hume le iría a despertar del 'sueño dogmático'. Kant era un admirador de la física de Newton, y durante toda su vida no abandonó la **física newtoniana.** Su obra de filosofía natural *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Historia natural general y teroría del cielo) de 1755 es una expresión de su vivo interés y de los amplios conocimientos de las ciencias naturales.

Otro tema importante de la filosofía pre-crítica fue la teología natural, en especial las **demostraciones de la existencia de Dios**. De acuerdo a Kant existen básicamente cuatro diferentes clases de argumentos; las primeras dos parten de la posibilidad o del concepto po-

sible de Dios, es decir, son argumentos *a priori*; las otras parten de un aspecto impírico, es decir; son argumentos *a posteriori.* Aunque el Kant crítico negaría más tarde cada intento de demostrar teóricamente la existencia de Dios, en la época pre-crítica todavía estaba convencido de que bajo ciertas condiciones, el argumento de la teología natural fuera posible. Las posibles clases de argumentos son las siguientes: (cuadro parte inferior).

Según Kant, el argumento ontológico es inválido, porque toma la "existencia" como un predicado; el argumento cosmológico es inválido porque una primera causa no necesariamente es idéntica con Dios; y el argumento teleológico sólo llega a demostrar la existencia de una inteligencia suprema. Entonces queda como único argumento válido aquel que pretende demostrar la existencia de Dios como condición necesaria de las posibilidades que son sus consecuencias. De cierto modo es un argumento platónico, infiriendo de esencias (posibilidades) un sustento real de estas.

En *Traüme eines Geistersehers* (sueños de un visionario) de 1776, ya se vislumbra con más claridad la filosofía crítica de Kant; refiriéndose a las visiones de Svedenborg, afirma que tienen más credibilidad que las especulaciones metafísicas. De acuerdo al escepticismo de Hume, que en aquel tiempo influyó considerablemente en Kant, no podemos trascender los límites de la experiencia para conocer una realidad suprasensible; la metafísica tiene que emplear un método empírico-inductivo, y no definitorio-deductivo. Por la influencia de Leibniz, Kant se dedica antes de 1770 sobre todo al estudio de **tiempo y espacio,** y formula ya en forma germinal su futura concepción crítica: "El tiempo no es nada objetivo y real; no es un accidente ni substancia ni relación; es la condición subjetiva,... es intuición pura".

3.6.2. El problema crítico

El criticismo de Kant -su filosofía posterior a 1770- pretende (como lo hizo Descartes) poner sobre cimientos seguros y firmes la **ciencia y la moral,** como también determinar la posibilidad de la metafísica. Con Kant, la filosofía moderna llega a su forma más destacada y típica; antes de querer resolver cualquier problema metafísico, teológico o científico, tenemos que investigar las **condiciones y limitaciones de nuestro conocimiento.** La filosofía teórica de Kant es en buena parte un análisis gnoseológico. Tenemos que dejar la **actitud empírica** que describe simplemente el objeto sin tomar en cuenta el impacto subjetivo, y reemplazarla por una **actitud crítica.**

Kant compara este giro con la revolución copernicana en la astronomía: En el modelo geocéntrico de Tolomeo, el sol (sujeto como *umen naturale*) giraba alrededor de la tierra inmóvil (objeto como realidad), y aquel se adecua al objeto.

En el modelo heliocéntrico de Copérnico, la tierra (objeto) gira alrededor del sol (sujeto); la tierra es determinada por el sol. La filosofía de Kant realiza este **giro copernicano** en la misma filosofía de tal manera, que los objetos se adecuan al sujeto (trascendentalismo), en vez de que éste se adecue a los objetos (realismo). La actitud empírica supone que el sujeto no tiene parte activa en el proceso gnoseológico, sino que es simplemente receptor neutral e inmóvil de los datos "objetivos"; la actitud crítica por su parte supone que el sujeto **determina** por su propia constitución considerablemente el conocimiento de los objetos que ya no puede ser "objetivo" en sentido estricto.

Al desarrolar su filosofía crítica, Kant manifiesta que son **tres interrogantes principales** que hay que tratar:

1. ¿Qué podemos saber?
2. ¿Qué debemos de hacer?
3. ¿Qué podemos esperar?

De la primera cuestión trata la crítica teórica (*Crítica de la razón pura*), de la segunda la crítica práctica (Crítica de la razón práctica), y de la tercera la filosofía de la religión (*La religión dentro de los límites de la mera razón*). Pero lo importante es el giro de las mismas in-

I. Argumentos *a priori*	1. Lo posible como fundamento	Argumento ontológico (San Anselmo, Descartes, Leibniz)
	2. Lo posible como consecuencia	Cada posibilidad presupone una existencia (Duns Escoto)
II Argumentos *a posteriori*	3. La existencia como primera causa	Argumento cosmológico (Santo Tomás, Wolff)
	4. La existencia como fin último	Argumento teleológico (Santo Tomás, Locke)

terrogantes. Kant no se pregunta: ¿Qué sabemos?, ¿qué hacemos?, ¿qué esperamos? Esta forma de preguntar corresponde con la actitud empírica. Más bien pregunta: ¿Qué **podemos** saber y esperar?, ¿qué **debemos** de hacer? Y esto es justamente la actitud crítica de investigación; es la manera de estudiar **las condiciones de la posibilidad de conocimiento, moral y religión,** y no de su existencia empírica.

Preguntarse por las **condiciones de la posibilidad de...** es lo que Kant llama **"filosofía trascendental",** es decir; una filosofía que "trasciende" la actitud empírica, no para llegar a una metafísica "objetiva", sino para determinar las condiciones "subjetivas" de cada conocimiento, ética y religión. Esto necesariamente requiere un **girorreflexivo (c) hacia el sujeto** antes de dirigirse –pero ahora de modo crítico– al objeto (mundo exterior). (Cuadro en la parte inferior).

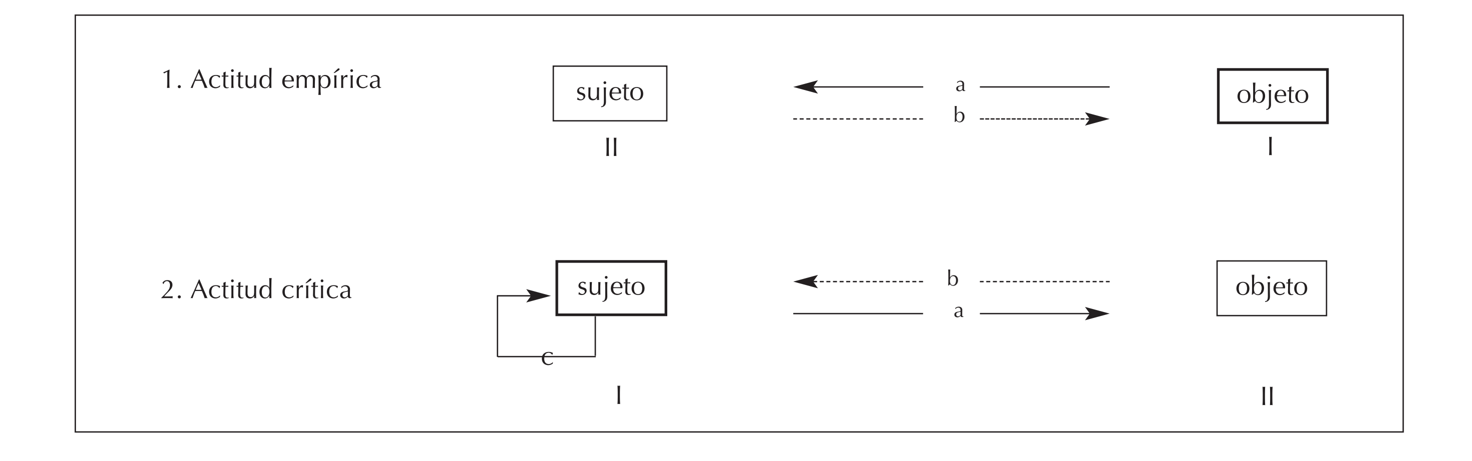
Cuando Kant habla de las "condiciones subjetivas" del conocimiento, de la ética y de la religión, no tenemos que confundirlo con un subjetivismo individual, según el cual cada uno tiene su punto de vista. Kant no investiga el **sujeto empírico,** es decir: tal persona individual con sus características "subjetivas", sino más bien el **sujeto trascendental,** o sea: el sujeto humano más allá de las características individuales, o la naturaleza humana, común a todos los individuos. Este sujeto trascendental no es "subjetivo" en sentido individual o grupal, sino en sentido "universal": Todos los seres humanos compartimos una misma condición subjetiva; todos compartimos ciertos **invariables** gnoseológicos, éticos y estéticos. El afán de la actitud crítica consiste en descubrir estas condiciones "trascendentales", existentes en todos los sujetos humanos, para poder determinar el alcance y la forma del conocimiento de la realidad y de la normatividad ética. La "objetividad" fundada en la invariabilidad del objeto (actitud empírica) se convierte en la "objetividad" fundada en la invariabilidad del objeto (actitud empírica) se convierte en la "objetividad" como invariabilidad subjetiva, es decir, como **trascendentalidad** o inter-subjetividad gnoseológica.

3.6.4. La crítica de la razón pura

La obra principal de la filosofía teórica de Kant, y además un hito en la historia de la filosofía moderna, fue sin duda la **Kritik der reinen Vermunft** (Crítica de la razón pura) de 1781. Este escrito pretende contestar la primera de las interrogantes que se hizo Kant: **¿Qué podemos saber?** Así quiere poner sobre cimientos seguros y firmes el conocimiento humano, en especial las ciencias, inquiriendo sobre las **condiciones de la posibilidad del conocimiento** humano: ¿Bajo qué condiciones, hasta qué límites es posible un conocimiento seguro y científico?

3.6.4.1. Los juicios sintéticos a priori

Al emprender la gran tarea crítica, Kant se vio confrontado con dos tipos de filosofía: por un lado el racionalismo dogmático (Leibniz-Wolff) que es un sistema deductivo con base en principios racionales (*a priori*), y por otro, el empirismo escéptico (Hume) que es un sistema inductivo con base en datos sensibles inconexos *(a posteriori)*. La gran preocupación de Kant es la posibilidad de las **ciencias** no como mera metafísica ni como conocimiento contingente y factual del mundo sensible, sino como conocimiento **necesario y universal**, pero también **progresivo y ampliativo** acerca de la realidad. El racionalismo dogmático cumple con el primer requisito (necesidad y universalidad), porque se restringe a proposiciones *a priori*, pero no es progresivo; mientras el



empirismo escéptico cumple con el requisito de progresividad, porque se fundamenta sobre conocimientos *a posteriori*, pero no es necesario ni universal.

La ciencia tiene que cumplir con los dos requisitos: necesidad/universalidad y progresividad/ampliación. Un conocimiento necesario y universal es **seguro**, pero no contribuye nada al progreso científico, ampliando el territorio del saber; y un conocimiento progresivo es **fructífero**, pero no tiene carácter universal y necesario. Si las ciencias son posibles, tenemos que llegar según Kant a una **síntesis de racionalismo y empirismo,** del conocimiento *a priori* y progresivo. Todas las ciencias consisten de una serie de **juicios** o proposiciones; hay que analizar entonces las diferentes clases de juicios, para determinar el tipo que usan las ciencias. Básicamente existen dos tipos de juicios: **Juicios analíticos** o "explicativos" y **juicios sintéticos** o "ampliativos".

Los juicios **analíticos** son aquellos cuyo sujeto comprende el mismo predicado, es decir; "analizando" el sujeto encontramos implicado el predicado. O con otras palabras; el predicado no añade nada nuevo al sujeto, sino simplemente lo "explica". Un juicio analítico es una identidad lógica, y su negación resulta ser una contradicción lógica. Por ejemplo: "un cuerpo es extenso"; en el sujeto (cuerpo) ya está contenido el predicado (extensión), y si negamos la proposición, incurrimos a una contradicción. Un juicio analítico es *a priori* porque no depende en nada de datos empíricos; por lo tanto tiene carácter de **necesidad y universalidad.** Pero a la vez, los juicios analíticos no amplían de ninguna manera nuestro conocimiento, sino sólo "explican" (hacen explícito) lo que ya conocemos.

Los **juicios sintéticos** son aquellos cuyo predicado añade algo nuevo al sujeto, es decir; el predicado no está implicado por el sujeto, sino junto con éste forma una "síntesis" de conocimiento. Por lo tanto, los juicios sintéticos son "ampliativos", porque extienden el radio del conocimiento; por su naturaleza dependen de la experiencia (*a posteriori*), es decir; son factuales o contingentes. Por ejemplo, en 1989, se derrumbó el muro de Berlín. Del sujeto (muro de Berlín) no podemos inferir lógicamente *(a priori)* el predicado (derrumbamiento en 1989), sino solo empíricamente *(a posteriori)* agregarlo. Un juicio sintético nos amplía el conocimiento, pero a la vez carece del carácter de necesidad y universalidad.

Kant observa, que la analiticidad y la sinteticidad no corresponden exactamente a la aprioridad y aposterioridad de los juicios. Un juicio **a priori** ("de antes") es una proposición racional que depende únicamente de la razón, independientemente de la experiencia. Nos da entonces (según la terminología de Kant) un conocimiento "puro", no mezclado con "impurezas empíricas". Mientras el juicio **a posteriori** ("de después") es una proposición empírica que depende de la experiencia. Mientras que los juicios analíticos siempre son *a priori*, porque son netamente conceptuales (independientes de la experiencia) los juicios sintéticos pueden ser subdivididos en dos clases. Existen juicios sintéticos *a posteriori* que reflejan nuestras constataciones factuales o contingentes acerca de la realidad; por ejemplo: "Ayer llovió". A estos juicios falta el carácter universal y necesario, y por lo tanto no pueden ser considerados proposiciones científicas.

TIPOS DE JUICIOS (O PROPOSICIONES)		
Analíticos	Sintéticos	
Universales y necesarios	Sintéticos **a priori**	Sintéticos **a posteriori**
	Universal – necesarios y progresivos	Contingentes y progresivos

Según Kant también existen **juicios sintéticos *a priori*** que hablan de la realidad empírica, pero a la vez guardan el carácter de universalidad y necesidad. Son entonces justamente los juicios que requieren las ciencias; a la vez universales/necesarios y progresivos/empíricos. Parece que Kant ha encontrado en estos juicios la síntesis necesaria entre racionalismo y empirismo, entre metafísica estéril y experiencia contingente.

Cada conocimiento científico consta entonces de **dos diferentes elementos**: un elemento sintético proveniente de la experiencia, y otro *a priori* proveniente de la misma estructura trascendental del sujeto que cono-

JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI	
Sinteticidad	Aprioridad
Empiricidad (experiencia)	Racionalidad (razón)
Progresividad y ampliación	Universalidad y necesidad
Contenido empírico (objeto)	Estructura cognoscitiva (sujeto)
Materia	Forma

ce. Kant lo formula de la siguiente manera: "Aunque todo nuestro conocimiento comienza **con** la experiencia, de ello no se sigue que todo él proceda **de** la experiencia". Kant da la razón (parcial) a Hume que la experiencia aporta el "contenido" del conocimiento, pero a la vez da razón (parcial) a Wolff que la razón aporta la "estructura" universal y necesaria del conocimiento.

La pregunta clave es ahora**: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?** – Vemos aquí una vez más el giro crítico o trascendental hacia las condiciones de la posibilidad de algo existente: La existencia de juicios sintéticos *a priori* tiene que ver con las características de las potencias gnoseológicas del sujeto trascendental. Esta pregunta puede ser desagregada según el campo científico que corresponde con cada una de estas potencias:

1. ¿Cómo es posible la **matemática pura**?
2. ¿Cómo es posible la **física pura**?
3. ¿Es posible la **metafísica pura**?

Estas tres interrogantes forman el objeto de investigación de la Crítica de la razón pura.

3.6.4.2. La división de la Crítica de la razón pura

En la investigación de las potencias intelectuales del sujeto trascendental, Kant distingue **dos fuentes del conocimiento humano:** la sensibilidad (Sinnlichkeit) y el entendimiento (Verstand). "Son dos las fuentes del conocimiento humano, las cuales brotan acaso de una raíz común, pero desconocida, a saber, la sensibilidad y el entendimiento". Por la sensibilidad nos son dados los objetos, y por el entendimiento éstos son pensados. El entendimiento tiene, además, dos niveles: el entendimiento propio (Verstand) y la razón superior (Vernunft). La Crítica de la razón pura sigue el esquema de estas tres potencias gnoseológicas:

I. Doctrina trascendental de los elementos
1) Estética trascendental, sensibilidad o Sinnlichkeit
2) Lógica trascendental
   a) Analítica trascendental, entendimiento o Verstand
   b) Dialética trascendental, razón superior o Vernunft

II. Doctrina trascendental del método

La **doctrina trascendental de los elementos** se ocupa del estudio de los elementos *a priori* del conocimiento humano; y la **doctrina trascendental del método** desarrolla una metafísica trascendental como sistema completo de todos los conocimientos *a priori*, la cual Kant sólo ha bosquejado como tarea pendiente.

La **estética trascendental** estudia las formas *a priori* de la **sensibilidad** y trata de resolver la cuestión de la posibilidad de la matemática. La **lógica trascendental** se dedica al estudio de las potencias intelectuales y sus formas *a priori*. Como sub-partes tenemos la **analítica trascendental** que estudia las categorías del entendimiento (Verstand) y la posibilidad de la física, y la **dialéctica trascendental** como estudio de la razón superior (Vernunft), su disposición natural a lo metafísico, y la posibilidad de la metafísica como ciencia. (Cuadro en la parte inferior).

3.6.4.3. La estética trascendental

Aunque el conocimiento humano no procede con la experiencia, sí comienza con ella. Kant empieza entonces su estudio crítico del conocimiento humano con un análisis de **la sensibilidad**. El título "Estética trascendental" se refiere a la palabra griega aisthesis que significa "sensibilidad" o "conocimiento sensitivo", pero no estudiado empíricamente, sino de manera trascendental, es decir: con respecto a las condiciones subjetivas de tal potencia cognoscitiva. La sensibilidad (Sinnlichkeit) es la capacidad de recibir representaciones de los objetos mediante la intuición sensitiva; los sentidos son afectados por las cosas exteriores y producen una **sensación** como representación subjetiva. Sin embargo Kant insiste en que la exterioridad del objeto no es la única fuente de las sensaciones, sino que interviene necesariamente un momento *a priori* por parte del mismo sujeto cognoscitivo.

CAPÍTULO DE LA *CRÍTICA*	POTENCIA COGNOSCITIVA	CIENCIA EN DEBATE
Estética trascendental	Sensibilidad	Matemática pura
Analítica trascendental	Entendimiento	Ciencias naturales
Dialéctica trascendental	Razón superior	Metafísica

Cada conocimiento consiste de un aspecto **material y formal;** la "materia" es un dato sensible, las impresiones empíricas *a posteriori*, y la "forma" es una estrutura o un molde subjetivo *a priori*. En cierto modo, Kant renueva el hilemorfismo de Aristóteles, transfiriéndolo al campo gnoseológico: todo conocimiento humano es "hilemórfico". Así rechaza a la vez la tesis empirista de la tabula rasa, como también la tesis racionalista de las *ideae innatae*. El aspecto material nos aporta el **contenido sensitivo** (impresiones), y el aspecto formal **ordena y unifica** las impresiones sueltas desde el sujeto trascendental; la forma no pertenece al mismo "objeto" exterior (la "cosa-en-sí o el *noumenon*), sino a la estructura subjetiva de la sensibilidad.

La síntesis del material sensitivo (sensación) y de la forma *a priori* de la sensibilidad es el **fenómeno** *(phainomenon)*, una apariencia como intuición empírica sensible. Queda definitivamente inalcazable según Kant el "objeto-en-sí-mismo", el ***noumenon*** (lo "inteligible"). Todo lo que conocemos ya es una síntesis de aspectos "objetivos" y "subjetivos" de tal manera que es imposible conocer el objeto sin esta estructura "subjetiva"; sin embargo, hay que presuponer la existencia del *noumenon* como condición necesaria para la afectación de la sensibilidad por los datos sensibles. Así Kant se salva por un lado de la consecuencia escéptica (Hume), sin caer por otro en el dogmatismo racionalista. Podríamos decir con Duns Escoto, que se trata de "fenómenos-con-fundamento-en-la-realidad", y no de fenómenos constituidos y creados por el sujeto (Berkeley, idealismo).

Son dos las **formas *a priori* de la sensibilidad:** espacio y tiempo. Mientras que el "espacio" es la forma *a priori* de los sentidos externos, el "tiempo" es la forma *a priori* inmediata del sentido interno (estados psíquicos), pero también la forma *a priori* mediata de los sentidos externos. Nosotros ordenamos y unificamos todas las impresiones sensitivas, necesaria e involuntariamente, según el esquema espacial y temporal, percibiendo todo en estructuras de co-existencia en el espacio, y sucesión en el tiempo. Espacio y tiempo son formas **puras** o *a priori* y no derivaciones empíricas.

Para Kant, espacio y tiempo definitivamente no son características "objetivas" de la misma realidad en sí misma (noumenon), sino formas "subjetivas" de concebir la realidad. Espacio y tiempo constituyen el marco por el cual se ordena o dispone la multiplicidad de la sensación. Esto no significa que podríamos tener sensaciones fuera del espacio y atemporales; siempre estamos condicionados por la estructura trascendental de nuestra sensibilidad. Espacio y tiempo son formas **universales y necesarias** de la sensibilidad, porque entran como condición imprescindible a **todo** conocimiento sensitivo. Según Kant, espacio y tiempo no son "ilusionarios", sino **empíricamente reales** (ninguna sensación fuera de la estructura espacio-temporal), pero también **trascendentemente ideales** (no son características de la cosa-en-sí).

Esto permite reafirmar la validez de las ciencias que están construidas sobre las formas *a priori* de espacio y tiempo. La **geometría** es la ciencia que parte de la concepción del espacio; sín embargo *a priori*, determina sintéticamente, y las propiedades del espacio. Y la **aritmética** es la ciencia de la sucesión numérica, presuponiendo la intuición subjetiva temporal. Así la **matemática** se constituye en proposiciones sintéticas *a priori*, basadas en las formas de la sensibilidad de tiempo y espacio. Según Kant, la metemática no es una ciencia analítica (reducible a la lógica), sino sintética, porque requiere de la intuición. Su universalidad y necesidad, es decir su cientificidad es garantizada por la trascendentalidad de las formas *a priori* de la sensibilidad.

3.6.4.4. La analítica trascendental

Después de haber investigado la estructura *a priori* de la sensibilidad, Kant emprende el estudio del **entendimiento** (Verstand) que produce representaciones intelectuales como **conceptos.** La cooperación de sensibilidad y entendimiento es necesaria para tener conocimiento: "Una sensación sin concepto es ciega, y no concepto sin sensación es vacía". La analítica trascendental se dedica al estudio de los **conceptos** *a priori* del entendimiento o de las **categorías.**

Se puede reducir las operaciones del entendimiento a **juicios** o proposiciones. Cada forma de juicio intelectual está determinada por un **concepto puro** (concepto *a priori*) o **categoría.** Las "categorías" son entonces la estructura trascendental del sujeto, y no las características "objetivas" de las cosas-en-sí-mismas como sugiere el empleo del término por Aristóteles. Las categorías son las condiciones *a priori* de la posiblidad de que los objetos, resp. las intuiciones sensibles sean **pensados.** Fuera de esta estructura *a priori* del entendimiento no hay "objetos" del pensar, y por lo tanto no hay experiencia posible. Según Kant, la lista de categorías aristotélicas es bastante arbitraria; un análisis lógico de los **tipos de juicios** nos da una lista completa y sistemática de todas las categorías y sus respectivos **principios *a priori*.**

Las 12 categorías son los conceptos *a priori* básicos del entendimiento humano, correspondiendo a los

Clases principales	Juicios	Categorías	Principios
I. CANTIDAD	1. Singular 2. Particular 3. Universal	1. Unidad 2. Pluralidad 3. Totalidad	Axiomas de la intuición como magnitud extensa
II. CUALIDAD	4. Afirmativa 5. Negativo 6. Indeterminado	4. Realidad 5. Negación 6. Limitación	Anticipaciones de la experiencia como magnitud intensa
III. RELACIÓN	7. Categórico 8. Hipotético 9. Disyuntivo	7. Substancia y accidente 8. Causa y efecto 9. Reciprocidad entre agente y paciente	Analogías de la experiencia como conexión necesaria de las percepciones
IV MODALIDAD	10. Problemático 11. Asertórico 12. Apodíctico	10. Posibilidad-Imposibilidad 11. Existencia-Inexistencia 12. Necesidad-contigencia	Postulado del pensamiento empírico en general

tipos de juicios. Sin embargo, una categoría no nos da todavía ningún conocimiento válido; recién, mediante la **aplicación** a los datos sensibles (fenómenos) de la intuición, se llega a conocimientos verdaderos. Esta aplicación, que Kant trata como "deducción trascendental", sucede mediante la actividad **sintética** del entendimiento, unificando la multiplicidad de una intuición dada bajo una o varias categorías *a priori* del entendimiento. Esta actividad unificadora requiere de la posibilidad de la **unidad subjetiva**, es decir, de un **ego trascendental** (*cogito*). Kant rechaza la concepción de Hume del sujeto como un "haz de impresiones" y postula como condición necesaria la unidad trascendental de un yo (sin decir que sea "substancia").

La **apercepción pura** establece una relación entre el sujeto pensador y la multiplicidad de la intuición sensitiva del fenómeno. El mundo de la experiencia se forma mediante la cooperación de la percepción (sensibilidad) y el entendimiento en la **aplicación** de las formas *a priori* de la sensibilidad (tiempo y espacio) y del entendimiento (categorías). Cada conocimiento (empírico) es el resultado de tal cooperación. Para que el entendimiento como actividad sintética realice la subsunción de las intuiciones bajo las categorías respectivas, la **imaginación** produce imágenes o "**esquemas**" *a priori* para mediar entre los conceptos *a priori* (categorías) y los datos múltiples de la intuición. Estos esquemas obedecen a algunos **principios** *(Grundsätze)* que corresponden a las categorías. Sobre todo los postulados del pensamiento empírico en general, correspondientes a las categorías de la modalidad, merecen ser mencionados: 1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (intuición y conceptos) es **posible**. 2. Lo conexo con las condiciones materiales de la experiencia (sensación) es **real**. 3. Aquello cuya conexión con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia, es **necesario**.

Las formas *a priori* de sensibilidad y entendimiento son las **condiciones de la posibilidad** de la experiencia; fuera de estas no existe experiencia, es decir; conocimiento científico. Si además existen datos sensibles (materiales), los objetos conocidos (fenómenos) son reales. Aquí debemos tomar muy en cuenta la diferencia entre lo que es "objeto" del conocimiento humano y lo que existe independientemente de éste. Kant insiste en la **limitación** del conocimiento humano a la **fenomenalidad,** es decir, a lo que puede corresponder a las condiciones *a priori* de ser conocido. Esto significa que no puede existir "algo" más allá de los fenómenos, y por lo tanto más allá de espacio/tiempo y de las categorías. De hecho Kant llega a afirmar **una "cosa-en-sí**", una x desconocida llamada ***noumenon***. Si el "fenómeno" realmente es apariencia de "algo", y no solamente creación subjetiva, tiene que existir este "algo" o "cosa-en-sí", objeto únicamente del intelecto (*noumenon* significa "inteligible").

Aunque Kant afirma la **incognoscibilidad** del *noumenon*, también afirma su existencia tras-fenoménica, como condición necesaria de la existencia (gnoseológica) de fenómenos. El *noumenon* es un concepto-límite (Grenzbegriff) y negativo, pero imprescindible. Como no podemos trascender la estructura trascendental

del conocimiento humano, nunca podemos conocer la "cosa-en-sí" (*noumenon*), sino siempre sólo la "cosa-como-aparece" (fenómeno). Pero Kant a la vez refuta el escepticismo humeano, como el idealismo dogmático; la universalidad y necesidad de conocimientos están dadas por la estructura *a priori* de sensibilidad y entendimiento, pero a la vez existe un fundamento trans-fenoménico, y por lo tanto trans-trascendental de los conocimientos. El sujeto trascendental no "crea", sino sólo "estructura" sus objetos.

Como resultado de la analítica trascendental, Kant afirma la posibilidad de la **física pura**, porque los objetos de la experiencia tienen que adecuarse necesariamente a ciertas condiciones *a priori* que son las categorías. Cabe resaltar que ninguna ciencia conoce la realidad-en-sí, sino solamente la realidad-como-aparece, o sea la realidad **empírica**. La uniformidad de la naturaleza y su orden no es algo "absoluto" (trans-fenoménico), sino el resultado de la estructura trascendental *a priori* del mismo sujeto. Resumiendo el "hilemorfismo" gnoseológico de Kant (cuadro en la parte inferior).

3.6.4.5. Dialéctica trascendental

La limitación del conocimiento científico a la realidad fenoménica, condicionada por las formas *a priori* de sensibilidad y entendimiento, plantea con más agudeza todavía la **posibilidad de la metafísica** como ciencia. Cada conocimiento tiene que cumplir según Kant dos condiciones: 1. Tiene que contener un elemento de "intuición", o sea de experiencia sensitiva. 2. Tiene que contener un elemento de "concepto", o sea de razonamiento intelectual. Las proposiciones metafísicas sobre Dios, el alma y el mundo en su totalidad carecen de la primera condición, porque no son "fenómenos" sino "objetos" de la intuición intelectual pura, sin la presencia de un elemento experimental. De ahí que Kant saca la conclusión grave de **que la metafísica como ciencia es imposible.**

Sin embargo, existe un impulso natural del hombre a trascender los límites definidos por el análisis crítico del conocimiento humano; este **impulso metafísico** es inextirpable del espíritu humano, porque se trata de una disposición natural. En la "dialéctica trascendental" Kant investiga sobre las razones y los alcances de esta disposición que tiene su base en la **razón** (Vernunft) como potencia diferente del entendimiento. La "dialéctica" es, según Kant, la lógica de la apariencia como ilusión (Schein); y "trascendental" se llama, porque investiga las condiciones para pretender llegar a conocimientos trans-fenoménicos. La razón produce por propio impulso **ideas trascendentales** que son el resultado de la unificación de los conceptos a la luz de un principio superior, sin tomar en cuenta la (falta de) experiencia. En la síntesis de lo condicionado (causalidad, accidentes, etc.), la razón tiende a lo **incondicionado** y lo concibe como "idea".

De acuerdo a los tres tipos de inferencia silogística (categórica, hipotética y disyuntiva), la razón produce tres tipos de **unidad incondicionada postulada**. La inferencia categórica nos lleva a la unidad substancial de un sujeto (ego); la hipotética nos propone el presupuesto último de las secuencias causales (mundo); y la disyuntiva lleva a la condición suprema de la posibilidad de todo lo pensable (Dios) (cuadro inferior).

Materia	**Forma**		
Contenido *A posteriori;* Datos sensibles	Estructura *a priori* del sujeto trascendental		
	De la sensibilidad		Del entendimiento
	Espacio	**Tiempo**	
Geometría y Matemática			**Categorías**
Física			

TIPO DE SILOGISMO	**IDEA TRASCENDENTAL**	**RAMA DE LA METAFISICA**	**CONSECUENCIAS**
Categórico	Alma	Psicología racional	Paralogismos
Hipotético	Mundo	Cosmología racional	Antinomias
Disyuntivo	Dios	Teología racional	Invalidez

De ahí tenemos las tres ideas trascendentales: del **alma** como sujeto substancial permanente, del **mundo** como totalidad de los fenómenos causalmente relacionados, y de **Dios** como perfección absoluta. Son ideas "trascendentales" porque carecen de la experiencia; no se trata de un conocimiento empírico. A estas ideas corresponden los tres temas de la matafísica especulativa (Wolff); psicología, cosmología y teología racionales.

Las ideas trascendentales no son dadas de modo intelectual, ni de modo experimental dentro de los límites *a priori;* por lo tanto se verán sumidas en **argumentaciones sofísticas y antinomías** (proposiciones contradictorias).

La **psicología racional** trata de un yo trascendental (no del ego empírico) como condición necesaria de la experiencia, sin que este sujeto pudiera ser "objeto" del conocimiento sintético *a priori*. Pero al afirmar una "substancia trans-fenoménica" (alma), la metafísica incurre en un **paralogismo**; como el ego trascendental por definición es trans-fenoménico, no se le puede aplicar la categoría de "substancia" que es una estructura formal del entendimiento.

La **cosmología racional** a su vez conduce a una antinomia, es decir, a proposiciones contradictorias demostrables las dos. Esto nos lleva a negar el uso científico de la idea del "mundo" como totalidad de fenómenos. Kant distingue cuatro diferentes antinomias cosmológicas: 1. Limitación versus ilimitación temporal y espacial del mundo. 2. Indivisibilidad versus divisibilidad de las partes del mundo. 3. Indeterminismo versus determinismo causal del mundo. 4. Existencia versus inexistencia de un ser absolutamente necesario en o fuera del mundo.

La tesis representa el punto de vista de la metafísica dogmática, mientras la antítesis de la metafísica empirista.

La **teología racional** se ocupa del **ideal trascendental** que es la idea trascendental de Dios como suma de todos los predicados posibles. La razón "objetiviza" su búsqueda de lo incondicionado en el *Ens Perfectissimum*, la "hipostatiza" en el *Ens Realissimum*, y la "personifica en el Dios del teísmo". Sin embargo, este afán de la razón unificadora de llegar a demostrar la existencia de Dios, queda en vano, porque trasciende los límites del conocimiento humano de tal manera que queden **inválidos** los argumentos teóricos clásicos. Kant somete cada una de las tres vías clásicas a una crítica en base a su filosofía teórica.

1. El **argumento ontológico** es inválido, porque la proposición "Dios no existe" no es autocontradictoria, y por lo tanto "Dios existe" no es analítica; cada proposición existencial es sintética de tal modo que la existencia no es un predicado.

2. El **argumento cosmológico** es inválido, porque se basa en el uso indebido (trascendente o supra-fenoménico) del principio de causalidad. Además presupone implícitamente el argumento ontológico.

3. El **argumento físico-teleológico** es inválido, porque cada argumento *a posteriori* lo es, debido a la fenomenalidad del conocimiento experimental. Además, depende directamente del argumento cosmológico, e indirectamente del argumento ontológico.

Toda teología natural teórica resulta **imposible**; sin embargo, queda campo para una **teología filosófica moral.** Veremos más adelante que Kant intenta demostrar la existencia de Dios mediante un **argumento práctico.** En el nivel del conocimiento teórico y científico, Kant asume la posición de un **agnosticismo teórico** respecto a Dios.

Aunque las ideas trascendentales no nos proporcionan ningún conocimiento "trascendente" o "suprasensible", tienen un **uso regulativo**, como resultado de la inclinación natural del hombre. La idea trascendental actúa entonces como **principio regulativo o heurístico** de unidad en el proceso de sistematización de las operaciones empíricas posibles del entendimiento. Las ideas de alma, mundo y Dios nos guían como "reglas heurísticas" (del griego eureka: "encontrar") en la sistematización de los datos empíricos, **como si** hubiera una unidad subjetiva (alma), objetiva (mundo) y absoluta (Dios). Kant no niega que puede haber tales realidades trascendentes, pero la límitación del conocimiento nos obliga a abstenernos de un juicio definitivo. Se trata de cierto modo de una **"filosofía del como si".**

3.6.5.1. El formalismo kantiano

Igual que en la *Crítica de la razón pura*, Kant investiga sobre la **condición de la posibilidad de la moralidad**, es decir; sobre su carácter universal y obligatorio. De acuerdo al criterio de la limitación fenoménica de todo conocimiento humano, una ética realmente universal no puede basarse en criterios empíricos que siempre son contingentes, sino tiene que proceder de criterios *a*

priori. Pero como la moralidad tiene que ver con actos concretos y empíricos, cada proposición ética también tiene un carácter sintético. La cuestión es entonces: ¿Cómo son posibles las **proposiciones sintéticas *a priori* prácticas?**

La razón práctica es la razón de su uso práctico y se ocupa de la fundamentación de la voluntad. La **ética pura** (o metafísica de las costumbres) trata de los principios supremos de la moralidad, o sea; de la ley moral incondicional y universal. La **ética aplicada** considera la aplicación de estos principios a la naturaleza humana. De acuerdo al carácter crítico de la filosofía de Kant, el único fundamento para la validez universal de la ética y su ley moral es la **estructura *a priori* de la razón práctica,** y no una naturaleza empírica, la sociedad, los sentimientos o Dios, porque siempre son condicionados o trans-fenoménicos. La verdadera moral tiene que ser **formal,** es decir, tiene que fundamentarse en la forma *a priori* de la razón humana, sin considerar el contenido material empírico y contingente.

Por esta razón, Kant considera todas las éticas materiales como impotentes para determinar la voluntad de un modo necesario y universal. Como **tipos de éticas materiales,** Kant menciona los siguientes: (cuadro en la página inferior).

No existe ningún criterio subjetivo u objetivo que pueda ser bueno en sí mismo, salvo la **voluntad buena:** "Es imposible imaginar nada en el mundo o fuera de él que pueda ser llamado absolutamente bueno, excepto la voluntad buena". Y la voluntad es buena cuando obra por el **deber.** El último criterio de bondad no es algo "existente" (porque sería transfenoménico), ni una institución empírica (educación, estado) o un sentimiento subjetivo, sino la pura forma del deber. Kant rechaza tajantemente las éticas teológicas como insuficientes y contingentes; la verdadera ética tiene que ser **deontológica** (de *deon*: "deber").

3.6.5.2. El deber y el imperativo categórico

Todas las acciones que se realizan de acuerdo a una cierta finalidad como la felicidad humana o una recompensa, no tienen valor moral en sentido estricto. Pueden estar de acuerdo al deber, y por lo tanto oportunas y laudables, pero siempre tienen como motivo un deseo o una inclinación natural, y por lo tanto no son "morales", sino "naturales". Las únicas acciones que merecen la dignidad de ser "morales", son aquellas que se realizan **por mor del deber**, sin consideración de inclinaciones naturales, ni fines específicos. Es el deber que es causa de la bondad, y no un fin subjetivo u objetivo.

Obrar por mor del deber significa obrar por referencia a la **ley moral**. Esta ley tiene que ser necesaria y universal. No puede entonces provenir de la realidad empírica (que siempre es contingente), ni de la realidad nouménica o trans-fenoménica (que es desconocida), sino tiene que fundarse en la misma estructura *a priori* de la razón. Kant distingue entre **principio moral** que es la ley moral trascendental fundamental de la razón, práctica, y **máximas** que son principios individuales de volición. Una persona puede por ejemplo tener la "máxima" de no decir la verdad a un amigo incurablemente enfermo. La moralidad consiste ahora en...?

Esta "adecuación" formal es lo que Kant llama **"imperativo categórico".** Se trata de un "imperativo" porque las máximas no siempre son compatibles con la ley moral, pero deberían de serlo. Y a la vez es "categórico", porque ni es empírico (asertórico), ni condicionado (problemático). Los imperativos hipotéticos siempre dependen de una cierta condición, sea subjetiva (problemático), sea objetiva (asertórico) y corresponden a las éticas teológicas. El imperativo categórico es **apodíctico** y no permite condición ninguna para su validez; se fundamenta en el carácter del deber incondicional.

1. Subjetivos	Extrínsecos	De la educación (Montaigne)
		De la constitución civil (Mandeville)
	Intrínsecos	Del sentimiento físico (Epicuro)
		Del sentimiento moral (Hutcheson)
2. Objetivos	Extrínsecos	De la voluntad de Dios (Crusius)
	Intrínsecos	De la perfección (Wolff, estoicos)

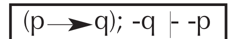
Kant tiene diferentes formulaciones del imperativo categórico; la versión formal es de la siguiente manera: **"Obra sólo según la máxima que te permita al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal".** Esto significa que una máxima (personal) sólo pueda ser "moral", cuando podría convertirse en ley moral universal. Si uno, por ejemplo, necesita dinero y se lo presta de un amigo sabiendo que nunca podrá devolverlo, la máxima personal (prestarse dinero sin poder devolverlo) nunca puede ser "moral", porque no puede ser parte de una ley moral universal. El imperativo categórico es **formal** porque no depende de las circunstancias empíricas y materiales, sino sólo establece una relación "formal" entre máxima personal y ley moral universal.

El imperativo categórico se fundamenta en la misma **naturaleza racional** del hombre como un fin en sí mismo. El hombre como "ente racional" entonces es un fin en sí mismo y tiene un valor intrínseco. Aplicando el imperativo categórico formal a la naturaleza humana, tenemos la **ley práctica suprema** o la formulación material del imperativo categórico: **"Obra de tal modo que trates a la humanidad, en tu persona o en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio".** La autonomía de la voluntad caracteriza esencialmente al hombre, y por lo tanto nunca puede ser solamente medio, sino siempre fin. Esta autonomía le permite promulgar leyes morales desde su propia naturaleza; el hombre no sólo es observador, sino legislador.

3.6.5.3. Los postulados de la razón práctica

La crítica teórica del conocimiento humano había terminado con la imposibilidad de una metafísica trans-fenoménica; el *noumenon* (cosa-en-sí) no puede ser conocido, y al tratar de demostrar su existencia (alma, mundo, Dios), caemos en paralogismos, antinomias y falacias. Sin embargo, la metafísica resurge de cierto modo a través de la razón práctica, pero no como conocimientos teóricos, sino como **postulados prácticos.** Un postulado tiene la forma de una condición necesaria e imprescindible, es decir, es parte de una proposición hipotética o condicional. Esto se puede demostrar con el primer postulado de la moralidad: la **libertad humana.** Si existe el deber y la ley moral (p), también existe necesariamente libertad (q) para obedecer o desobedecer esta ley. Si no hay libertad (-q), tampoco podemos hablar de "deber" y "ley moral" (-p).

En la forma del modus tollendi tollens


$(p \rightarrow q); -q \vdash -p$

Los postulados prácticos no son verdades incondicionadas, pero son necesarios en sentido práctico; en caso de su inexistencia, los mismos principios de la moralidad (imperativo categórico, deber, ley, moral) carecerían de todo fundamento. Kant distingue tres postulados de la razón práctica: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La **idea de la libertad** es la condición necesaria de la posibilidad del imperativo categórico que se fundamenta en el deber y la voluntad. El deber no es de carácter causal como en el reino de la naturaleza, sino presupone la posibilidad de desobediencia. Vivir en acuerdo o en desacuerdo con la ley moral, presupone necesariamente la libertad humana. En el campo teórico, la libertad es una posibilidad (no es contradictoria), pero no puede ser demostrada, porque se trata de una realidad nounménica.

La razón práctica-igual que la razón teórica-tiende a una totalidad incondicionada, que es el *summum bonum*, el **bien supremo** que incluye la virtud y la felicidad. La virtud y la felicidad no pueden ser motivos del obrar humano moral, sino más bien la consecuencia del mismo. Ahora, la conexión entre virtud y felicidad es prácticamente necesaria; la virtud es causa eficiente de la felicidad. Con otras palabras: el orden moral requiere que haya conexión entre virtud y felicidad de tal manera, que una vida según la ley moral tiene que conseguir el bien supremo de la felicidad. La proposición "la virtud produce necesariamente felicidad" es falsa sólo bajo la condición de la existencia limitada a este mundo. Como la moralidad requiere que esta proposición sea verdadera, hay que postular una duración infinita de la existencia y de la personalidad del ser racional; y esto se llama "**inmortalidad del alma".**

Pero aún así, no está garantizado que el hombre realmente pueda alcanzar el bien supremo de la felicidad, porque la "santidad" (vivir de acuerdo a la ley moral universal) es un proceso infinito. Tiene que existir entonces un garante como condición de la conexión sintética necesaria entre virtud y felicidad. Este garante tiene que poseer intelecto y voluntad de un modo infinito (omnipotencia y omniciencia), para armonizar los órdenes natural y moral en la felicidad por virtud. Entonces hay que postular la **existencia de Dios** como condición necesaria de toda moralidad. Sin embargo, no hay que confundir este postulado con una "ética teocéntrica"; Kant no fundamenta la ley moral en Dios o una ley divina, sino en la razón autónoma. Pero Dios es el garante

para el cumplimiento de esta ley (imperativo categórico) y su racionalidad (virtud y felicidad).

3.6.6. Kant y la religión

Aunque Kant es el representante principal de la Ilustración Alemana, no se inclinó a una posición netamente deísta. Su criticismo le llevó sin duda en el campo teórico a un **agnosticismo,** negando la posibilidad de una "teología natural". Cada intento de conocer a Dios mediante la razón teórica tiene que fracasar ante los límites intrínsecos del conocimiento humano. En este sentido, Kant concuerda con la posición protestante de que el hombre por medios "naturales" y racionales no puede conocer a Dios. Pero a pesar de este agnosticismo teórico, Kant no asumió la posición de un fideísmo. La religión no es algo netamente irracional, un asunto exclusivo de la fe.

Kant dijo en su *Crítica de la razón pura*, que quería fijar los límites de la razón, para "dar campo a la religión". Esto significaría que la religión sustituiría todo el campo que ha dejado huérfano la metafísica, es decir; toda la realidad trans-fenoménica. Pero para Kant, la religión no tiene en primer lugar una función especulativa y gnoseológica (conocer la realidad nouménica), sino sobre todo una **función práctica y ética.** En la obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant considera la religión como consecuencia implícita de la moralidad. Aunque la moralidad no presupone la religión (porque es autónoma), conduce a la religión. Los contenidos de la "religión verdadera –que es una religión natural" y no de revelación positiva– son los postulados de la razón práctica.

La interpretación **moralista y racionalista** de la religión considera todos los aspectos doctrinales y rituales como secundarios y hasta "supersticiosos"; lo importante es el núcleo práctico y racional. "Todo lo que el hombre se considera capaz de hacer para complacer a Dios, que no sea una vida moral, es mera ilusión religiosa y espuria adoración de Dios". En términos modernos: el contenido real de la religión no es su ortodoxia, sino su "ortopraxis". Por lo tanto, Kant no da ninguna importancia a las religiones históricas y las revelaciones positivas. La religión "ilustrada" es la práctica humana de acuerdo a la ley moral racional. Dios es garante de la armonización entre orden moral y natural, entre deber y felicidad.

3.6.7. El impacto de Kant

La filosofía de Kant constituye un hito en la filosofía moderna. Siendo un representante del pensamiento ilustrado, Kant intentó superar la bifurcación del pensamiento moderno en racionalismo y empirismo. Su filosofía trascendental es la expresión de esta gran empresa, de una **síntesis crítica** de los dos extremos del siglo XVII. Razón y sensación juegan un papel imprescindible en la adquisición de conocimientos. Con Kant, el subjetivismo moderno tiene su representante más destacado; el realismo queda ante la crítica trascendental en nada. Pero todavía podía evitar consecuencias extremas; el idealismo por un lado, y el materialismo (en el sentido de positivismo) por otro.

La crítica de la metafísica era un paso decisivo hacia la filosofía contemporánea; pero de ninguna manera Kant ha podido hacer callar el pensamiento meta físico. Después de él, surge con más fuerza, tanto en el idealismo, como también en las diferentes corrientes materialistas e irracionalistas. En el siglo XIX, la filosofía de Kant vivió un renacimiento considerable en **el neokantismo**, sobre todo, en las escuelas de Marburgo (Cohen, Natorp) y de Baden (Windelband, Rickert), pero también de manera independiente (Vaihinger, Cassirer, Dilthey). En cierta manera, la fenomenología se fundamenta en el kantismo, ampliando considerablemente los conceptos de "experiencia" y "fenómeno".

3.6.8. Filosofía Kantiana: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TÉRM. TÉCNICOS
KANTISMO	Immanuel Kant	Filosofía crítica; estudio de las condiciones y límites del conocimiento; filosofía trascendental; giro copernicano; tiempo y espacio como formas a priori de la sensación; categorías como formas *a priori* del intelecto; fenomenalidad del conocimiento; refutación de la metafísica; formalismo ético; imperativo categórico; postulados – prácticos de libertad, vida eterna y Dios.	1724-1804	Crítica, juicios sintéticos *a priori, noumenon,* trascendentalismo, idea regulativa, imperativo categórico, postulados prácticos, agnosticismo.

3.7. El Idealismo Alemán

El siglo XVIII, denominado "siglo de las luces", termina con la sentencia devastadora sobre toda metafísica por Kant.

El criticismo parece haber acabado de una vez por todas con las aspiraciones especulativas y metafísicas de la razón humana. Pero muy pronto se ve, que la misma filosofía de Kant hace surgir un movimiento sumamente metafísico y especulativo que en una primera fase se limita a Alemania (1800-1854), pero que más adelante (1880-1940) también se produce en Inglaterra (Bradley, Taylor, McTaggart), Estados Unidos (Royce) e Italia (Gentili, Croce). El **idealismo alemán** como movimiento filosófico de la primera mitad del siglo XIX, puede ser considerado como la culminación de la filosofía moderna, como la absolutización del racionalismo continental, impulsado por René Descartes.

3.7.1. Introducción

La postura idealista no aparece recién en el siglo XIX; el idealismo tiene una historia muy larga, desde Platón hasta el siglo XX. El idealismo **metafísico** afirma que la realidad "objetiva" es idea (*eidos*), espíritu o razón, y que la materia es simplemente una manifestación del principio espiritual o ideal. En la filosofía moderna, diferentes filósofos desarrollaban la tesis fundamental de Platón, algunos en un sentido más subjetivo (Descartes, Malebranche, Fichte), otros más objetivo (Schelling, Hegel), y otros en un sentido gnoseológico (Leibniz, Berkeley, Schopenhauer). Aunque Kant había llamado su propia filosofía "idealismo trascendental", siempre se había distanciado de la consecuencia idealista como lo iban a desarrollar sus sucesores.

Una de las fuentes más directas del idealismo alemán fue **Kant**, sobre todo la noción de una "cosa–en-sí" y la concepción teleológica de la naturaleza. Pero el filósofo proto-idealista por excelencia es **Spinoza**. Fichte criticó la filosofía kantiana como "inacabada" y hasta contradictoria. La noción de la "cosa-en-sí" *(noumenon)* que salvaguarda a Kant del idealismo puro, es según Fichte en sí misma contradictoria, porque presupone una causalidad "transfenoménica" entre el *noumenon* y el *phainomenon*, mientras que Kant reserva la categoría de "causalidad" como forma *a priori* de la razón al mundo fenoménico de la experiencia.

De este modo, hay que completar la noción de Kant, eliminando como último relicto "realista" la "cosa-en-sí", y pasando así del idealismo trascendental al **idealismo absoluto**. Esto significa que el sujeto finito (aunque trascendental) se convierte en sujeto supraindividual absoluto e infinito, dejando atrás la limitación principal del conocimiento humano, establecida tan minuciosamente por Kant.

El idealismo alemán pretende resolver el viejo problema de la **realidad bifurcada** entre un sistema mecánico de la naturaleza y un sistema espontáneo de la moral y de la libertad. Descartes había dejado el problema en la forma dualista, sin resolverlo satisfactoriamente; los materialistas franceses lo habían resuelto de una manera muy cruda y reduccionista. Kant pensó haberlo resuelto en la polaridad de empiricidad y aprioridad dentro de las mismas proposiciones científicas, pero dejó sin resolución definitiva el antagonismo entre razón teorética (reino fenoménico) y razón práctica (reino noumenal). El idealismo alemán intenta resolver esta bifurcación filosófica de una manera reduccionista: toda la realidad puede ser reducida en última instancia a un principio "ideal" o espiritual, negando la subsistencia de una "cosa-en-sí" trans-intelectual y material.

Aunque existen diferencias considerables entre los representantes del idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher), podemos mencionar algunas **características comunes**:

- La realidad es concebida como autodespliegues de la razón absoluta.

- La relación causal es interpretada como relación lógica de implicación; esto significa que lo lógico es a la vez lo real, o que la realidad es comprensible en su totalidad como manifestación racional de lo Absoluto.

- La realidad es un movimiento teleológico que obedece a criterios racionales, y que puede ser deducido lógicamente de unos principios ideales.

- Ser y pensamiento son equivalentes en sentido lógico: todo lo que existe es congnoscible, y lo cognoscible existe. Este evidencialismo absoluto lleva en última instancia a un determinismo espiritual, bajo la forma de un totalitarismo absoluto (panteísmo, dialéctica).

- El tema principal es la reflexión sobre la relación entre lo finito y lo infinito, concibiendo lo finito como "momento o "manifestación" de lo infinito. La diferencia ontológica y trascendental entre lo finito y lo infinito es negada a favor de una inmanencia totalitaria.

- Tiene una afinidad notable a la teología y la especulación teológica, pero no deja espacio para la revelación positiva. Los dogmas cristianos -la religión cristiana es considerada la más racional– son desmitificados e interpretados en base a su núcleo racional.

- La reflexión filosófica es la autoconciencia de la razón absoluta en la mente humana, a través de la historia.

- El espíritu es esencialmente histórico; el estaticismo del racionalismo continental da lugar a una concepción dinámica. La historia es la teleología inmanente del espíritu.

- Tiene una relación estrecha con el romanticismo en Alemania (Schlegel, Novalis, Hólderlin), coincidiendo en la nostalgia por lo infinito, la admiración de la naturaleza como un organismo misterioso y la imaginación creadora del genio humano para reconstruir la realidad desde su divinidad inmanente.

3.7.2. El idealismo subjetivo de Fichte (1762-1814)

Johann Gottlieb (Juan Teófilo) Fichte intentó "perfeccionar" la filosofía trascendental de Kant, eliminando algunas supuestas inconsistencias. Para tal fin, según su convicción sólo quedará el camino del idealismo puro, pero sin dejar de lado los grandes aportes de Kant.

3.7.2.1 Vida y escritos

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) era prácticamente contemporáneo de Kant e impulsó como primero la corriente idealista, radicalizando y llevando así a las últimas consecuencias el principio cartesiano de la evidencia del *cogito*. Hijo de una humilde y pobre familia, Fichte nació en 1762 en Rammenau; sólo gracias a un bienhechor pudo estudiar en la famosa escuela de Pforta. Empieza los estudios teológicos en Jena, Wittenberg y Leibzig; se va ganando difícilmente la vida con lecciones particulares hasta 1794. El conocimiento de las obras de Kant le llena de admiración y entusiasmo, y le aparta de un determinismo inicialmente afirmado. Por fin logró conocer personalmente a Kant en Königsberg, donde le entrega su primera obra: Versuch einer *Kritik aller Offenbarung* (Tratado de una crítica de toda revelación) que apareció anónimamente en 1794. Todo el mundo creyó que se trataba de un escrito de Kant.

Fichte se pronunció a favor de la Revolución Francesa y pretendió reformar el mismo sistema político en Prusia. En 1794 fue nombrado profesor de filosofía en la universidad de Jena, centro del romanticismo temprano y lugar de la folosofía más moderna de la época. En el mismo año publicó su obra principal ***Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*** (Fundamento de la teoría total de la ciencia). Esta obra es la base de su sistema filosófico, entendiendo como una transformación del kantismo. Pero muy pronto se dedica a la filosofía práctica que considera la más fundamental; en 1796 aparece la ***Grundlage des Naturrechts*** (Fundamento del derecho natural), y en 1799 la obra ética principal ***Das System der Sittenlehre*** (El sistema de la ética).

A raíz de un escrito titulado "La causa de nuestra creencia en un orden divino del mundo", Fichte fue acusado de ateísmo. A pesar de que se defendió, indignado, tuvo que abandonar en 1799 Jena y trasladarse a Berlín. En 1800 publicó ***Die Bestimmung des Menschen*** (La misión del hombre), un tratado de su filosofía en forma popular. En 1804, Fichte aceptó una cátedra en Erlangen; en esa época empieza a criticar el romanticismo. En 1806 aparece la obra de filosofía teológica **Anweisung zum seligen Leben** (El camino hacia la vida santa). De regreso a Berlín, ciudad ocupada por las tropas de Napoleón, incitaba en sus famosos *Reden an die deutsche Nation* (Discursos a la nación alemana) al pueblo al engrandecimiento de la patria y a la expulsión del invasor. En 1810, al fundarse la universidad de Berlín, Fichte fue nombrado decano de la Facultad de Filosofía, y en 1811 y 1812 rector de la misma universidad. Murió en 1814 de tifoidea, contagiado por su esposa.

3.7.2.2. La filosofía como teoría de la ciencia

Continuando con la tradición kantiana, Fichte pretende poner en su filosofía los cimientos seguros y axiomáticos para todas las ciencias. La filosofía se convierte de esta "manera en" **ciencia de las ciencias** o –como dice la obra teorética principal– en "teoría de la ciencia" *(Wissenschaftslehre)*. Cada ciencia es un conjunto de proposiciones, que son los resultados de inferencias deductivas en base a una proposición fundamental o básica. La filosofía como base de todas las ciencias es un sistema **deductivo** a partir de una proposición fundamental ya no demostrable, porque se trata del axioma principal. Fichte concibe entonces como Spinoza la filosofía como un conjunto de proposiciones derivadas deductivamente a partir de una proposición básica.

La determinación de esta **proposición básica** *(Grundsatz)* depende de factores personales como inclinación e interés; la elección del tipo de filosofía que hagamos depende del tipo de hombre que uno sea. Según Fichte existe una alternativa fundamental. O bien uno se inclina al **materialismo**, interpretando la experiencia como producto de la cosa-en-sí y enfatizando la objetividad del mundo exterior, o bien al **idealismo,** interpretando la experiencia como producto de la inteligencia y enfatizando la subjetividad de la conciencia. Fichte rechaza el camino intermedio de Kant como contradictorio; él mismo escoge el idealismo puro como superior al materialismo, destruyendo el *noumenon* kantiano, para salvar la espontaneidad y la moralidad de la persona humana.

El primer principio autoevidente de la filosofía es el **yo puro o trascendental** (inteligencia, conciencia), no se trata del yo empírico o individual porque este sería un hecho empírico y no podría ser fundamento universal. El yo no es una cosa (*Tatsache*) como algo empírico, sino pura actividad (*Tathandlung*); es el fundamento incondicionado de toda conciencia, y por lo tanto de toda objetividad. Este yo trascendental es concebido mediante un acto de intuición intelectual. El yo puro es un **yo absoluto supraindividual** que es actividad ilimitada. La teoría de la ciencia es a la vez fenomenología de la conciencia (describe cómo funciona la conciencia) y matafísica del idealismo (fundamenta toda la realidad en la conciencia como *arjé* absoluta). En la intuición intelectual, el yo puro **se pone** (*sich setzen*) como condición incondicionada de todo saber; el primer acto intelectual es un acto constitutivo de "posición".

Esta primera "posición" nos da la primera **proposición fundamental** de la filosofía: **El yo pone originalmente su propio ser.** Este acto es una primera "tesis" (del griego *thesis*: "posición") y corresponde al principio de identidad (A=A); el yo es ante todo idéntico con sí mismo. La segunda proposición fundamental se nos da al enterarnos de que la conciencia siempre presupone "objetos" opuestos; de ahí un no-yo (objetividad en general) es simplemente opuesto al yo. Este segundo acto es una "antítesis" y corresponde al principio de contradicción (-A no es A). Y la tercera proposición fundamental resulta de la imposibilidad de que tanto el yo como el no-yo puedan ser ilimitados; tiene que haber entonces un momento de limitación. El yo puro pone en el yo puro un no –yo divisible (limitado), como opuesto al yo divisible. Esta es la síntesis y corresponde al principio de la razón suficiente (A en parte = no–A). Esquemáticamente, las **tres proposiciones fundamentales** de la filosofía de Fichte pueden ser resumidas como sigue (cuadro en la parte inferior).

Para Fichte, estas tres proposiciones forman la base de toda filosofía y ciencia, reduciendo en última instancia todo ser y conocer a una primera "posición" dialéctica del yo puro absoluto. La "objetividad" del mundo sensitivo ya no es un *moumenon* (cosa-en-sí), sino un aspecto imprescindible para la conciencia, pero constituido por el mismo yo puro. Esto no significa que los yos empíricos (personas humanas) constituyeran el mundo porque el yo divisible (el yo individual) es opuesto ("puesto frente") a un no-yo divisible igualmente opuesto por un yo trascendental. Vemos aquí la base del **idealismo puro** que considera como única realidad absoluta la conciencia (el yo trascendental) y niega la realidad absoluta (*noumenon*) de lo material y sensitivo.

De la limitación recíproca del yo y del no–yo finitos se derivan las dos **deducciones fundamentales** para la filosofía teórica y la filosofía práctica. Cuando enfatizamos el aspecto de la limitación del yo por el no-yo (opuesto por el yo ilimitado), podemos efectuar la **deducción teórica** de la conciencia. Y cuando enfatizamos la limitación del no-yo por el yo, podemos realizar la **deducción práctica** de la conciencia. Como en última instancia es el yo puro que pone y limita a la vez, la deducción teórica está subordinada a la práctica. La de-

PROPOSICIÓN FUNDAMENTAL	CONTENIDO	PASO EN LA DIALECTICA	PRINCIPIO LÓGICO
Primera	El yo pone originalmente su propio ser	Tesis	Identidad [A=A]
Segunda	Un no-yo es opuesto al yo	Antítesis	Contradicción [-A no = A]
Tercera	El yo puro pone en sí mismo un no-yo divisible, opuesto al yo divisible	Síntesis	Razón suficiente [A en parte=-A]

ducción teórica tiene que demostrar el origen de la conciencia ordinaria de la sensación de un no-yo independiente y un yo pasivo. Según Fichte, es la imaginación que fundamenta esta "conciencia natural" en categorías espaciales y temporales, dando la impresión de dos realidades opuestas (sujeto y objeto). La deducción práctica demuestra la espontaneidad del yo frente al no-yo mediante la actividad ética sobre la naturaleza (no-yo). El yo absoluto es un esfuerzo infinito (unendliches Streben) que solamente puede realizarse al encontrar obstáculos (no-yo); la naturaleza es un instrumento necesario para la realización moral del yo.

Veremos la dialéctica básica de Fichte en el siguiente esquema (ver gráfico en la parte inferior).

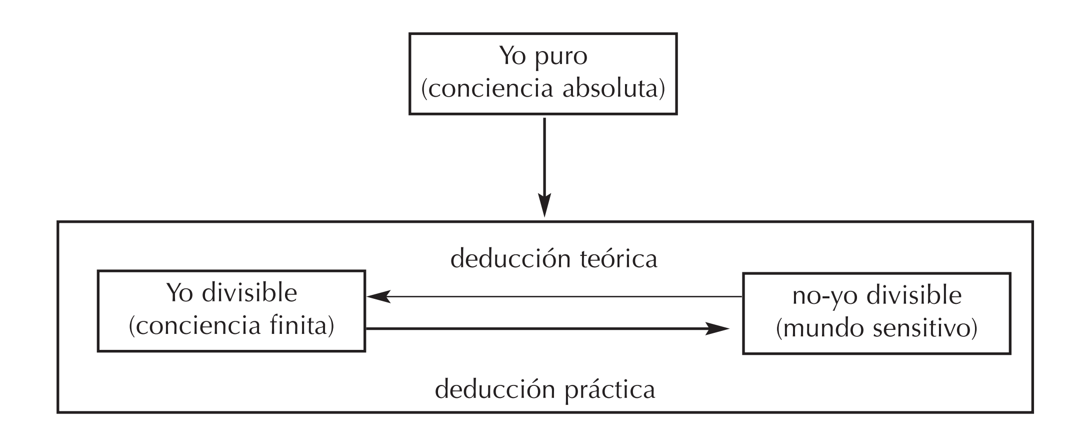
3.7.2.3. La filosofía como ética

La filosofía práctica de Fichte es todo el sistema de la deducción práctica de la conciencia, esta deducción concibe al yo como soberano y activo frente al no-yo. El yo absoluto es en el fondo **esfuerzo infinito** *(unendliches Streben)* para convertir todo lo que es no-yo (naturaleza, materia) en yo (espíritu, conciencia). La raíz de la conciencia moral en el yo es el impulso para la **autorrealización** y **autodeterminación.** Aunque como objeto, el hombre es un producto organizado de la naturaleza (impulsos, necesidades), como sujeto (yo) es plena autodeterminación, es decir: **inteligencia y libertad.** La ética de Fichte es idealista en el sentido de que el esfuerzo individual en el fondo es nada más que la autoactividad del yo absoluto en el individuo.

Fichte insiste (después de haber afirmado la tesis determinista) mucho en el aspecto de la **libertad** como característica esencial del yo; el yo como actividad propia (Selbstätigkeit) es concebido como necesariamente libre y con poder de autodeterminación. Fichte distingue entre la libertad formal que es simplemente un estado de conciencia (o de voluntad), y la libertad material que se expresa a través de acciones morales. De la libertad como "existencial del hombre se infiere el **principio básico de moralidad:** el ser libre debe someter su libertad a la ley de completa autodeterminación y de la absoluta independencia. Podríamos decir entonces que la ética fichteana es el deber de ser libre e independiente, es una ética de la autorrealización plena del yo.

Para que el yo (absoluto) pueda realizarse plenamente, debe haber un "campo" de actividad; así que el no-yo (el mundo objetivo) sirve como instrumento necesario para el cumplimiento de nuestro deber. El no-yo no tiene un fin en sí mismo, sino sirve como medio del perfeccionamiento moral del yo; la naturaleza es un "medio" del esfuerzo infinito del hombre. Existe una condición formal de la moralidad, es decir, un imperativo categórico que debe orientar este esfuerzo. Fichte lo expresa de la siguiente manera: "Actúa siempre de acuerdo a tu mejor convicción del deber" o con otras palabras: "**Actúa siempre según tu conciencia".** La conciencia moral es el conocimiento inmediato del deber, es un sentimiento inmediato. Según Fichte, la conciencia nunca puede equivocarse porque expresa el yo absoluto, sin embargo, puede estar oscurecida o hasta desaparecida. La autonomía ética se fundamenta en el valor absoluto de la conciencia.

Pero la única actividad infinita del yo absoluto se manifiesta en una multiplicidad de **yos finito.** La pluralidad de yos o la intersubjetividad es una condición necesaria para la autoconciencia. Si no tomamos en cuenta que existe otros entes racionales, tampoco estamos conscientes de nuestra propia naturaleza. De esta manera Fichte evita el solipsismo. El sistema de todos los entes racionales es una limitación del yo absoluto, de su autodeterminación y libertad absoluta. Cada yo tiene que limitar su libertad en la medida de que sea compatible con las libertades de los demás yos. De ahí viene



según Fichte el **principio de derecho:** "Limita tu libertad por el concepto de la libertad de todas las demás personas con las que entras en relación, "La sociedad surge de la libertad limitada.

En una situación de entes perfectamente conscientes y moralmente superiores, este respeto mutuo del derecho de libertad no causaría problemas. Pero como estamos en una situación diferente, es necesario un **poder** que haga cumplir los derechos. Para tal fin hay que establecer un contrato social y crear un Estado como unión de las voluntades en una sola. Se nota aquí la influencia considerable de Rousseau. Para Fichte, el Estado sólo es una necesidad hipotética y podría ser eliminado si los miembros vivieran de manera consciente. Tanto el despotismo como la democracia (directa) contradicen según Fichte los principios racionales. Él propone en lo económico una economía de planificación; así puede ser considerado como uno de los primeros socialistas alemanes, aunque en lo político era bastante nacionalista.

3.7.2.4. La filosofía como teología racional

Durante toda su vida, la religión era una preocupación de Fichte, desde sus estudios teológicos hasta su filosofía idealista. Sin embargo, se distanció bastante de la concepción cristiana de Dios y de los dogmas, lo cual le costó hasta la cátedra de Jena por la famosa acusación de ateísmo. Con su primer gran escrito *Tratado de una crítica de toda revelación* (1792), Fichte defiende a grandes rasgos el punto de vista kantiano. Hace ahí una diferencia fundamental entre **teología** (entendida como filosofía teológica) y **religión;** mientras que la teología como ciencia ya no es posible –debido a las limitaciones del conocimiento humano– la religión como puente de unión (re-ligio) con la divinidad queda como la verdadera fuente de conocimiento sobre Dios. Sin embargo, la revelación tiene que ser compatible con la ley moral, sino Dios sería autocontradictorio.

En la *Wissenschaftslehre* (1794), el **yo absoluto** o trascendental adquiere progresivamente un carácter divino aunque Fichte nunca lo identificó con Dios. Según su definición, el yo como conciencia siempre se concibe como distinción entre sujeto y objeto, mientras que Dios sería la impensable idea de un ser en el que no es posible tal distinción. Sin embargo, es evidente, que el "yo absoluto" de Fichte reúne muchas características (autodeterminación, absoluteza, creatividad) que tiene el Dios del teísmo. Cuando aparece en 1798 el escrito *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (Sobre los fundamentos de nuestra creencia en la Divina Providencia), Fichte fue acusado de **ateísmo** y tenía que dejar –a pesar de su defensa– la cátedra en Jena. En este escrito interpreta el mundo de diferentes puntos de vista. Desde el punto de vista científico o empírico, el mundo es un ser absoluto, regulado por propias leyes y mantenido en su ser por propia fuerza; explicarlo como creación de una inteligencia divina resultaría ser un "contrasentido". Desde el punto de vista del idealismo trascendental, el mundo es la posición por el yo puro y no por un creador trascendente.

Pero desde el punto de vista moral, el mundo es la materia sensible para cumplir nuestro deber, el cual presupone un **orden moral viviente y operante** que es Dios mismo. La concepción moralista de la religión de Fichte identifica entonces lo divino con el **orden moral.** Dios no es substancia, ni persona o providencia, porque estos conceptos son predicables sólo de entes finitos. Más bien, Dios es actividad pura, la vida y el principio suprasensible del orden del mundo; es *ordo ordinans* y no *ordo ordinata*. De ahí que la fe en Dios resulta ser idéntica con la fe en el orden moral. Aunque Fichte no asume la posición de una negación tajante de cada divinidad, se distancia del teísmo como afirmación de la personalidad de Dios.

En *La misión del hombre* (1800), Fichte concibe a Dios como **voluntad infinita** y eterna que a la vez es voluntad creadora, pero sólo a través de las razones finitas. Los seres finitos sólo "existen" como manifestaciones o representaciones de la voluntad infinita. Se observa un acercamiento a una posición **panteísta** y a una solución hegeliana. En su filosofía tardía, Fichte parece trascender su idealismo subjetivo hacia una filosofía del ser. El conocimiento absoluto no puede ser conciencia y representación, sino presupone la **existencia de un ser absoluto.** Aunque este ser absoluto es incomprensible en sí mismo, se le puede concebir como vida infinita, y su manifestación como la conciencia que es la "existencia" (*Dasein*) de Dios. Todo pensamiento presupone –más allá de las representaciones subjetivas– un fundamento ontológico que es el ser absoluto, Fichte intenta en sus últimos años establecer la identidad entre los dogmas cristianos y su propio sistema.

3.7.3. El idealismo objetivo de Schelling (1775-1854)

La filosofía de Schelling difiere en aspectos importantes del sistema fichteano, sobre todo, en su énfasis en la "objetividad" del espíritu en la naturaleza. Esta es la razón por la cual se suele denominar su filosofía un

"idealismo objetivo", aunque es Platón el representante más destacado de tal corriente.

3.7.3.1. Vida y escritos

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (Federico Guillermo José de Schelling), hijo de un pastor luterano, nació en 1775 en Leonberg (Alemania). Era un niño precoz, y a los quince años ya ingresó a la famosa fundación teológica protestante de la Universidad de Tubinga, para los estudios teológicos. Ahí entabló amistad con Holderlin y Hegel, representantes principales del romanticismo e idealismo alemán. En 1793 publicó un ensayo sobre mitos (*Ueber Mythen*), y el año siguiente el trabajo *Uber die Moglichkeit einer Form der Philosophie uberhaupt* (Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general).

En la primera época, Schelling era seguidor de Fichte, lo que se expresó en las dos obras publicadas en 1795: *Von ich als Prinzip der Philosophie* (Del yo como principio de la filosofía) y *Philosophische Briefe uber Dogmatismus und Kritizismus* (Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo). En estas últimas, Schelling ya se distancia en puntos importantes de Fichte y se manifiesta como pensador independiente. Se dedica cada vez más a la filosofía de la naturaleza; en 1797 aparecen sus ***Ideen zu einer Philosophie der Natur*** (Ideas para una filosofía de la naturaleza), y en 1799 el *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (Primer esbozo de un sistema de una filosofía de la naturaleza). En 1798, con veintitrés años, Schelling obtuvo una cátedra de filosofía en la Universidad de Jena.

En 1800 fue publicado su ***System des transzendentalen Idealismus*** (Sistema del idealismo trascendental), como también una *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Exposición de mi sistema de filosofía). En 1802 y 1803 colaboró con Hegel en la edición de un *Diario crítico de la filosofía*; en Jena mantuvo amistad con los románticos Schlegel y Novalis. En este mismo tiempo empieza a dar conferencias sobre la filosofía del arte. Trasladado a Wurzburg, Schelling publica en 1804 ***Philosophie und Religion*** (Filosofía y religión). En 1806 parte a Munich y publica sobre la libertad humana (*Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana*); pero ahora empieza a oscurecerse su éxito, sobre todo por la fama creciente de Hegel. En 1811 publica todavía una obra famosa. **Die Zeitalter** (Las edades del mundo). De 1821 a 1826, Schelling da conferencias en Erlangen, para volver después a la cátedra en Munich, 1841 fue nombrado profesor en Berlín para combatir la influencia del hegelianismo, pero ya no tenía el éxito anterior. Murió en 1854 en Ban Ragaz en Suiza. Póstumamente fueron publicadas sus obras *Philosophie der Offenbarung* (Filosofía de la Revelación) y *Philosophie der Mythologie* (Filosofía de la mitología).

3.7.3.2. Filosofía de la naturaleza

Es difícil encontrar un pensamiento consistente y coherente en el desarrollo de la filosofía de Schelling; tantas veces ha cambiado de enfoque que adquirió el apodo de "Proteo de la filosofía". Su pensamiento es un acercamiento al romanticismo, descartando tanto la filosofía dogmática de Spinoza como el criticismo de Kant y Fichte. Aunque en un primer momento era fichteano, poco a poco se distanciaba de él, sobre todo con respecto a su interpretación de la naturaleza, como instrumento para el esfuerzo ético. En sus *Cartas filosóficas* (1795), Schelling propone una **síntesis** de dogmatismo y criticismo, evitando las exageraciones de cada uno de ellos; mientras que el dogmatismo (Spinoza) absolutiza el objeto, el critisismo (Fichte) absolutiza el sujeto. Schelling tiende a una síntesis de subjetividad y objetividad, lo que encontraría en el Absoluto.

La reflexión humana nos presenta una aparente dicotomía entre espíritu y naturaleza, lo subjetivo y objetivo, lo ideal y lo real. Pero la misma reflexión filosófica demuestra que en última instancia no puede haber tal dicotomía; naturaleza y espíritu más bien son dos aspectos o manifestaciones de una misma realidad, que Schelling llama **el Absoluto.** La naturaleza es "espíritu visible", aunque de forma adormecida, y el espíritu es "naturaleza invisible". Schelling parte –opuesto a Fichte– de la "objetividad" del Absoluto en la naturaleza. Como representación o símbolo objetivo del Absoluto, la naturaleza es en sí misma **inteligible,** es decir, es un sistema teológico que se conoce a sí mismo en y por el hombre.

Para entender bien la misma esencia de la naturaleza, hay que fijarse en su origen "ideal", en el Absoluto como identidad de subjetividad y objetividad. En una primera fase (como tesis), el absoluto **se objetiviza** a sí mismo en el modelo universal de la naturaleza. En una segunda fase (antítesis), se transforma en subjetividad, y en una tercera fase, el Absoluto viene a ser (síntesis) un acto eterno de autoconocimiento. La naturaleza como *natura naturata* es la representación (o el símbolo) del Absoluto como *natura naturans*, y es representada a su vez en las mentes humanas como conocimiento. Vemos que la naturaleza tiene para Schelling prioridad metafísica sobre el espíritu humano, aunque los dos tienen su

origen en el Absoluto. Por esta prioridad de lo "objetivo" frente a lo subjetivo, la filosofía de Schelling es un idealismo objetivo. No existe entonces una separación entre lo objetivo (naturaleza) y lo subjetivo (espíritu).

Según Schelling, la filosofía tiene que elaborar una construcción ideal de la naturaleza, es decir, una **física especulativa**. En esta construcción ideal, la dicotomía entre lo mecánico y lo teleológico desaparece, porque lo teleológico-orgánico aparece como meta inconsciente de lo mecánico-inorgánico. La naturaleza (como representación del Absoluto) es una actividad infinita e ilimitada que se eleva mediante diferentes etapas o "potencias". La primera potencia de la naturaleza es la materia como masa, resultado de dos fuerzas opuestas (atracción y repulsión); la segunda potencia es el mecanismo universal, las leyes dinámicas de los cuerpos y la tercera potencia es el organismo. Cada una de las potencias comprende la polarización de dos fuerzas. Vemos aquí *in nuce* la teoría dialéctica de Hegel. Como el mundo en su totalidad es un organismo universal, debe haber un principio organizador que Schelling llama **alma del mundo.**

El desarrollo de la naturaleza mediante "potencias" hasta un organismo universal parece implicar la **teoría evolucionista** de la transformación de formas inferiores a superiores. En realidad, Schelling no descartó tal posibilidad pero siempre dentro del marco de una filosofía idealista. Aunque las formas inferiores son condiciones necesarias para la aparición de formas superiores, en última instancia son manifestaciones o representaciones del Absoluto. La naturaleza ya no es creación del sujeto o del yo, sino espíritu adormecido, manifestación objetiva del Absoluto. En este sentido, Schelling representa el paso necesario entre el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo obsoluto de Hegel.

3.7.3.3. Idealismo trascendental

En 1800 aparece *El sistema del idealismo trascendental*, donde Schelling sigue a grandes rasgos los principios filosóficos de la *Teoría de la ciencia* de Fichte. Este giro parece difícilmente compatible con su filosofía de la naturaleza. Pero tomando en cuenta siempre la sintesís en el Absoluto, la filosofía de la naturaleza y el idealismo trascendental son **dos complementos necesarios** de tal manera que ambos manifiestan la naturaleza del Absoluto como identidad de sujeto y objeto. La filosofía de la naturaleza parte de la objetividad como representación del Absoluto y llega al sujeto como "representación de la representación" o conocimiento de sí mismo; el idealismo trascendental parte del sujeto como autoconciencia y llega al objeto como producción de sí mismo.

Schelling comprende su idealismo trascendental como **ciencia del conocimiento,** o sea, como investigación trascendental (en sentido kantiano) del sujeto. En sus deducciones teórica y práctica, Schelling toma mucho de Fichte, aunque amplía el panorama con una deducción política, histórica y estética. La identidad de sujeto y objeto se da en la **autoconciencia** o el yo. Mediante la intuición intelectual –que juega un papel importante en la filosofía de Schelling– el yo (como actividad pura) se produce como objeto. Schelling distingue (paralelamente al desarrollo de la naturaleza) tres épocas en la historia de la conciencia: La primera época recorre desde la sensación hasta la intuición productiva, la segunda hasta la reflexión, y la tercera hasta la autoconciencia. En esta última, el yo realiza una abstracción absoluta y se concibe como un **poder activo y libre.**

Esto es el paso a la deducción práctica de la conciencia y lleva a la parte práctica del sistema del idealismo trascendental. Schelling deduce el derecho y el Estado como una "segunda naturaleza", un organismo moral que debería apuntar a la perfección de la naturaleza humana. Para no caer en guerras, Schelling propone una federación de estados o un "Estado de estados" con una ley fundamental común. Tanto la ética como la política tienen que ser entendidas en un marco histórico; la historia es un **progreso indefinido,** porque es la revelación continua del Absoluto. Esta idea progresista sería la base para la dialéctica hegeliana. Sin embargo, para Schelling no es la ética la culminación del idealismo trascendental, sino más bien la estética. La **intuición estética** forma la síntesis entre lo inconsciente y lo consciente, lo objetivo y lo subjetivo, lo real y lo ideal. De ahí que el idealismo llega a ser en última instancia una filosofía del arte.

3.7.3.4. Filosofía del arte

El mundo objetivo o la naturaleza es sólo la poesía universal del espíritu. Schelling se inclina a la idea romántica de la naturaleza como obra de arte de un espíritu infinito, en su caso: del Absoluto. Así la filosofía del arte es el verdadero *organon* de la filosofía. Schelling insiste en el poder de la **intuición productiva** que hace recrear los objetos, sea hacia el interior como representaciones intelectuales (conocimiento), sea hacia el exterior como obras de arte mediante la intuición estética. El artista o genio actúa tanto consciente como inconscien-

temente; como tal es un instrumento de un poder interior que le domina, y que es el mismo como en la naturaleza. El genio entonces produce la "identidad" entre espíritu y naturaleza, entre lo sujetivo u objetivo, lo ideal y real.

De este modo, la obra de arte es la objetivación de la inteligencia misma, la expresión de la libertad ilimitada. En última instancia, la obra de arte es la **manifestación finita del Absoluto infinito,** parte de la revelación de la realidad absoluta, pero en forma simbólica y concreta. La intuición estética es la intuición de lo infinito dentro de un producto finito de la inteligencia. El mundo de la "existencia poética" está entre lo particular (empírico) y lo universal (ideas eternas) y se expresa mediante **símbolos;** éstos no son cosas concretas como imágenes, sino una convergencia de lo finito y de lo infinito (se nota la influencia de Nicolás de Cusa). El artista representa por sus obras de arte la identidad primordial entre subjetividad y objetividad; el genio es una revelación de la naturaleza del Absoluto. Sobre todo la **mitología** ofrece este mundo simbólico. En su filosofía del arte se nota la filiación romántica de Schelling.

3.7.3.5. Filosofía del Absoluto

La filosofía de Schelling puede ser llamada una "filosofía de identidad". Naturaleza y espíritu, sujeto y objeto, idealidad y realidad son idénticos *sub specie aeternitatis* en el Absoluto. Este es pura razón, y como tal indiferencia (es decir, falta de diferencia o identidad) total entre lo subjetivo y lo objetivo. La filosofía trata de la relación entre lo finito como diferenciado y lo infinito como identidad absoluta o Absoluto idéntico. La especulación sobre el Absoluto ocupa gran parte de la filosofía posterior de Schelling. Se nota una creciente **divinización y mitologización** del Absoluto, una tendencia hacia el panteísmo y un teísmo especulativo.

Según Schelling, el Absoluto no puede ser causa del universo (totalidad), porque es el mismo universo que se manifiesta finitamente en la naturaleza y en la inteligencia humana. El Absoluto es sobre todo conciencia de sí mismo, falta de diferencia entre sujeto y objeto; es decir **identidad** de todas las diferencias (se nota la influencia de Giordano Bruno). El Absoluto se manifiesta a sí mismo y se presenta en dos series de "potencias": como serie real o naturaleza, y como serie ideal o espíritu. Estas dos series, forman el universo o el Absoluto mismo en cuanto a su manifestación. Lo ideal y lo real, dentro del Absoluto, son uno solo; Schelling pretende superar el antagonismo entre realismo e idealismo en un "realismo idealista".

El Absoluto sólo puede ser conocido por la razón discursiva de manera negativa; pero la intuición intelectual lo conoce positivamente. En el fondo es pura razón (Vernunft), que se expresa inmediatamente en las ideas eternas; la primera de estas es el conocimiento que el Absoluto (o Dios) tiene de sí mismo. En la filosofía posterior de Schelling se nota una influencia considerable de Platón y de los neoplatónicos, aparte de Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Jakb Boehme. El origen del mundo es un desgajamiento del Absoluto mediante un salto; la emergencia de la *natura naturata* es una caída cósmica, es decir, consecuencia de la libertad. No se extraña que Schelling fuera acusado de **panteísmo;** todas las cosas son inmanentes en Dios de tal manera que "la historia es una epopeya en la mente de Dios". Dios y el mundo son idénticos en el sentido de que Dios es antecedente (sujeto) y el mundo consecuente (predicado). En sus últimos años, Schelling desarrolla una filosofía especulativa teísta, acercándose al cristianismo y al dogma de la Trinidad, como también a la mitología y revelación.

3.7.4. El idealismo absoluto de Hegel (1770-1831)

La filosofía de Hegel forma la culminación del idealismo alemán que llega a su extremo. En cierto modo el pesamiento hegeliano resume la filosofía de Fichte y Schelling en una síntesis englobante. El gran impacto del idealismo alemán para la filosofía contemporánea se debe ante todo a Hegel y su sistema del idealismo absoluto.

3.7.4.1. Vida y escritos

Georg Wilhelm Friedrich (Jorge Guillermo Federico) **Hegel** nació en Stuttgart en 1770, como hijo de un funcionario público. En 1788, Hegel ingresa a la fundación teológica protestante de la Universidad de Tubinga, donde entabló amistad con Schelling y Holderlin. Después de dejar la universidad, se ganó la vida (1793-1800) como preceptor familiar en Berna y Francfort; de ese tiempo resultan sus *Theologische Fruhschriften* (Escritos teológicos de juventud). En 1801, Hegel obtuvo un puesto en la Universidad de Jena, y en el mismo año publicó la Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems (*Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*). Se declaró discípulo de Schelling, con quien colaboró en la edición del *Diario crítico de filosofía* (1802-1803).

En 1807 aparece una de sus obras principales, la ***Die Phanomenologie des Geistes*** (La fenomenología del espíritu). Por la batalla de Jena, Hegel fue prácticamente destituido de su cargo, y de 1808 a 1816 se desempeñó como rector del *Gymnasium* (liceo) de Nuremberg. En ese tiempo compuso su obra magna ***Wissenschaft der Logik*** (Ciencia de la lógica, 1812-1816). Después asumió la cátedra de filosofía en Heidelberg, donde publica la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esbozo). Desde 1818 hasta su muerte en 1831, Hegel ocupó una cátedra de filosofía en Berlín. En 1821 aparecen sus ***Grundlinien der Philosophie des Rechts*** (Líneas fundamentales de la filosofía del derecho). Durante todo ese tiempo dictó clases, cuyos apuntes sobre los alumnos fueron publicados póstumamente. Hegel murió en 1831 del cólera.

3.7.4.2. Rasgos generales de la filosofía hegeliana

Aunque es cierto que existe una evolución en el pensamiento de Hegel, su filosofía es mucho más coherente que la de Schelling; esto nos permite sacar algunas características comunes y principales de su pensamiento:

a). La problemática fundamental para Hegel es la cuestión de la **conciliación** (*Versohnung*) entre lo que la filosofía siempre solía separar, sobre todo entre lo particular y lo universal, lo finito y lo infinito, la naturaleza y el espíritu.

b). Esta idea de conciliación lleva al concepto de **totalidad** como característica de la realidad. La verdad es según Hegel la totalidad, y no la particularidad. La totalidad representa la síntesis unificadora de todas oposiciones, separaciones y dicotomías aparentes.

c). Esta totalidad es concebida por Hegel (en cercanía a Schelling) como **el Absoluto**. Este absoluto no tiene que ser entendido en sentido teísta como algo trascendente, sino como la realidad misma en su totalidad, comprendiendo todos los aspectos y fases de su desarrollo.

d). Hegel abandona la idea de un ser estático (Parménides, realismo medieval) e insiste en la **dinámica del Absoluto.** El Absoluto es en el fondo **devenir;** se desarrolla a través de todas las manisfetaciones finitas para llegar a su pleno autoconocimiento.

e). De esta manera, el Absoluto es **identidad-en-diferencia;** es la síntesis dialéctica de todas las contradicciones y separaciones. Esto es posible por un **proceso dialéctico** mediante el cual las diferencias se mantienen y se superan a la vez.

f). El proceso dialéctico es fundamentalmente un proceso **racional** cuyo motor es el pensamiento autopensante del Absoluto; de ahí que se puede denominar la filosofía de Hegel como **idealismo Absoluto.** En cierto sentido comprende el idealismo subjetivo (Fichte) como tesis y el idealismo objetivo (Schelling) como antítesis.

g). La filosofía de Hegel es una **filosofía especulativa** que trasciende los límites de la razón humana (Verstand) establecidos por Kant, mediante la **intuición intelectual** (Vernunft).

h). Toda la realidad finita tiene que ser entendida como **autoexpresión y automanifestación del Absoluto** en y a través de lo finito. A través de la naturaleza como "Absoluto-en-sí" y el espíritu humano como "absoluto-para-sí", el Absoluto llega a la autocomprensión total de sí mismo (en-y-para-sí).

i). La **dialéctica** no solamente es un método lógico, sino también una característica de la misma realidad; la realidad como manifestación del Absoluto tiene una estructura dialéctica que se refleja en el método de descripción. Hegel se preocupa mucho por las **tríadas** según el modelo dialéctico de tesis-antítesis-síntesis; en todos los niveles y fases de la realidad se aprecia esta estructura triádica, reflejando la misma naturaleza idaléctica del Absoluto.

j). Hegel integra en su metafísica idealista el **proceso histórico** como momento necesario para el desenvolvimiento del Absoluto y la recuperación total en el concepto autoconcebido. La contradicción entre ser y no-ser da lugar al **devenir** como superación de la misma, y por lo tanto a la realidad (Absoluta) Como proceso más que ser".

k). Hegel identifica el ser con el conocer: el ser no es otra cosa que la razón autopensante. Por lo tanto, **lo real es lo racional, y lo racional es lo real.** Toda la realidad es en el fondo "razón manifestada" y por lo tanto inteligible.

El pensamiento de Hegel tiene cuatro etapas: los escritos de juventud (1793-1800), dominados por temas religiosos y teológicos; la crítica a Fichte y Schelling, y el esbozo de su sistema (1801-1806); la fenomenología del espíritu (1807); y, el sistema definitivo (1812-1831). Para conocer su sistema del idealismo absoluto, es suficiente estudiar las últimas dos épocas.

3.7.4.3. La fenomenología del espíritu

La obra *Die Phanomenologie des Geistes* (1807) puede ser considerada como una introducción al saber absoluto y al sistema total de Hegel, desarrollado sobre todo en *Wissenschaft der Logik*. Se trata de la parte que más tarde ocuparía el lugar de "espíritu subjetivo" en su sistema idealista; estudia el devenir propio de la conciencia desde el nivel más bajo hasta llegar a alcanzar el conocimiento absoluto. Es la descripción detallada de los sucesivos estadios dialécticos de la conciencia, es decir: una verdadera **historia de la conciencia** como expresión necesaria del Absoluto. La mente humana es el lugar predilecto de participación del autoconocimiento del Absoluto para que el espíritu absoluto pueda llegar a "conciencia" y últimamente a pleno saber absoluto.

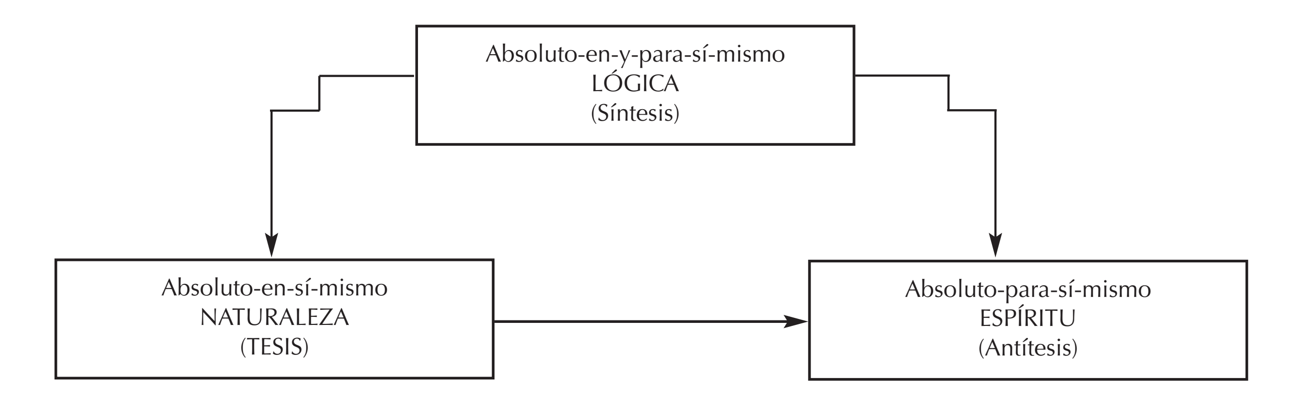
La "conciencia aparente" (*erscheinendes Bewusstsein*), es decir: el espíritu subjetivo en la mente humana llega a recorrer tres estadios fundamentales:

1. La conciencia (*Bewusstsein*)
2. La autoconciencia (*Selbstbewusstsein*)
3. La razón (*Vernunft*)

Se trata de un **proceso dialéctico** en el cual la conciencia forma la tesis, la autoconciencia la antítesis, y la razón la síntesis. Cada posición anterior está contenida en la superior de manera intrínseca, pero a la vez elevada a un nivel superior y negada como tal. Tenemos aquí los tres sentidos de la palabra alemana *aufheben*, "conservar" (afirmación), "negar" (negación) y "elevar" (eminencia). La dialéctica resuelve la contradicción aparente de tal manera, que se *aufhebt* en tres sentidos: tesis y antítesis son "conservadas" en la síntesis, pero también "negadas" y, sin embargo, elevadas a un nivel superior. Por lo tanto, la contradicción nunca se resuelve definitivamente, sino sirve como "motor" del mismo proceso dialéctico.

El **estadio de la conciencia** comprende todos los pasos desde una conciencia ingenua o "natural" hasta llegar a ser autoconciencia. La primera etapa de la conciencia (tesis) es la **conciencia sensible** que es una certeza inmediata de lo particular y concreto, sin comprenderlo. Aunque parece ser un conocimiento objetivo, en realidad es el saber más pobre y vacío, porque sólo capta la particularidad de una realidad dispersa; la verdad yace según Hegel en la universalidad máxima, la totalidad. La segunda etapa de la conciencia (antítesis) es la **conciencia perceptiva** o percepción. La sensación de ese y esto (de lo individual) es superada por la percepción de una "cosa" o un "objeto". Es la aprehensión de las sensaciones múltiples en la unidad del objeto. La tercera etapa de la conciencia (síntesis) forma el **conocimiento científico** que explica los fenómenos mediante nociones universales incondicionadas (leyes). La ley universal ofrece una forma de unidad superior a lo particular y el objeto abstracto, porque su contenido aparece como algo puramente conceptual. En este momento, la conciencia pasa a ser autoconciencia (vuelta dialéctica).

Una vez alcanzado el nivel de la racionalidad misma, el proceso dialéctico pasa a la esfera de la intersubjetividad, a la esfera social. El **estadio de autoconciencia** a su vez comprende diferentes momentos dialécticos. Un primer momento se describe por la **relación amo-esclavo.** Cada cual busca su propia sobrevivencia aún a costa del sometimiento de los demás; la lucha entre conciencias mantiene una relación antagónica. Sin



embargo, la parte que se reserva para sí la autonomía (amo), se da cuenta que no puede llegar a la autoconciencia sin el reconocimiento del otro (esclavo). Este antagonismo lleva por sí mismo al siguiente estadio, la **conciencia estoica** que pretende superar el antagonismo amo-esclavo en una libertad abstracta que es una libertad puramente negativa. Necesariamente se convierte en **conciencia escéptica** que pone entre paréntesis todo lo real, inclusive a los otros. Alcanza un estado de imperturbabilidad. Sin embargo, llega a ser una autoconciencia dividida, negando la realidad pero afirmando a la vez su propia conciencia. Esta **conciencia infeliz** divide al hombre mediante una lucha entre lo finito y lo infinito, lo eterno y mudable, lo humano y lo divino. Es una conciencia alienada y dividida que pretende pasar al extremo de la inmutabilidad.

La conciencia infeliz lleva a la consecuencia de superar la división de subjetividad y objetividad, lo que sucede con la aparición de la **razón** (*Vernunft*). La conciencia como razón interioriza el retorno a lo universal, dándose cuenta que la realidad no es otra cosa que racionalidad. La razón es en un primer momento **racionalidad científica** que observa la naturaleza como mecanismo, organismo o hasta representación psicológica. La antítesis tiene que ser la acción frente a la naturaleza, es decir: la **moralidad.** La razón se hace consciente de sí a través de una serie de instituciones de carácter político e histórico. Recién cuando el hombre está conforme con el fin universal, se autoconcibe como manifestación de la totalidad autoconsciente, es decir; como **Espíritu**. Esto es el paso al pensamiento autoconsciente en sí mismo, o sea al pensamiento del Absoluto.

El **sistema de Hegel** (como aparece en Wissenschaft der Logik) trata de "deducir" dialécticamente todos los momentos de la realidad (que a la vez es racionalidad) a partir del Absoluto como espíritu autopensante. Este proceso dialéctio describe el autodespliegue del Absoluto (síntesis), a través de la alienación en la naturaleza (tesis) para después recobrar su unidad mediante la mente humana o conciencia (antítesis). Así el sistema hegeliano tiene tres grandes partes:

1. La **Lógica** o ciencia de la idea pura, es decir del Absoluto-en-y-para-sí-mismo.
2. La **Filosofía de la Naturaleza** o ciencia de la idea fuera de sí (en-sí).
3. La **Filosofía del Espíritu** o ciencia de la idea consciente de sí misma en el espíritu humano (para–sí).

3.7.4.4. La lógica o el Absoluto en-y-para-sí

Según Hegel, la razón especulativa es capaz de penetrar la esencia interior del Absoluto, porque es un "momento" mismo del autodesarrollo del Absoluto. El estudio y la exposición de esta esencia es lo que Hegel llama **lógica,** muy diferente de lo que la filosofía anterior había definido. La lógica hegeliana considera el pensamiento puro aparte de su manifestación (es decir: en-y-para-sí-mismo). Como el ser es en última instancia autopensamiento (razón), la lógica coincide con la metafísica; las categorías lógicas a la vez son categorías metafísicas. **La idea absoluta es el ser absoluto:** esto es el resumen del idealismo absoluto. Así el objeto de la lógica no es el pensamiento humano (espíritu finito y subjetivo), sino el Absoluto o Dios mismo, tal como es en su esencia eterna "antes" de la creación de la naturaleza y del espíritu finito.

La lógica es el conocimiento del Absoluto de sí mismo; como el Absoluto es idéntico con la totalidad, no podemos hablar de su "existencia-antes-de-la-naturaleza", sino sólo de su ser en-y-para-sí-mismo. Como tal el Absoluto es en primera instancia **ser,** lo que quiere decir pensamiento que se piensa a sí mismo o **espíritu.** La lógica hegeliana es dialéctica en el sentido de que describe el autodesarrollo del Absoluto; por lo tanto siempre comprende un elemento dinámico (temporal), mientras que la lógica clásica toma los conceptos atemporalmente (sin indexicación temporal). Para la **lógica dialéctica** de Hegel, la contradicción no es el fin de toda consistencia y conciliación, sino el motor mismo que la lleve a otro nivel

La lógica de Hegel (que es a la vez metafísica) consiste de tres partes:

1. **Lógica del ser** o de la inmediatez (tesis)
2. **Lógica de la esencia** o de la mediación por otro (antítesis)
3. **lógica del concepto** o de la automediación (síntesis).

En esta tríada dialéctica, Hegel describe el autodesarrollo interior del Absoluto desde la categoría más vacía e indeterminada (ser) hasta la categoría más plena y concreta del autopensamiento o del "concepto que se concibe a sí mismo".

La **lógica del ser** expone la vida inmediata del Absoluto (sin mediación ninguna); el primer pensamien-

to inmediato es el concepto de **ser puro** que en sí mismo es completamente indeterminado. Por lo tanto se convierte en su propia contradicción, el **no–ser.** La mente oscila entre estos dos conceptos aparentemente contradictorios, pero entiende que justamente es este movimiento que sirve como "mediación" entre los dos conceptos. Así el concepto del **devenir** resulta ser la síntesis entre ser y no-ser, sea como generación, sea como corrupción. El Absoluto no es simple ser (o substancia), sino devenir o proceso de autodesarrollo. A estas tres fases del Absoluto en sí corresponden tres **categorías:** la cualidad que es la determinación misma del ser; la cantidad que surge de la oposición que da lugar a pluralidad; y la medida que es la síntesis de cualidad y cantidad.

La **lógica de la esencia** expone el Absoluto "mediado por otro", aunque este "otro" es un momento mismo del absoluto. Concibiéndose como ser en-sí–mismo, el Absoluto es pura **identidad** (esencia), pero esta identidad lleva a la diferencia o negación; el ser se divide en esencia interior y existencia fenoménica exterior. La categoría de **fenómeno** se opone a la identidad-sin-diferencia como una diferencia de ser. La síntesis de identidad (esencia) y fenómeno (apariencia) se concretiza en la **existencia** que comprende los momentos de substancialidad, casualidad y acción recíproca.

La **lógica del concepto** es la síntesis de inmediatez y mediación por otro en la automediación en el concepto. El desarrollo dialéctico llega aquí a su punto culminante del autopensamiento abasoluto. El concepto se da en primer lugar como **subjetividad** o pensamiento lógico (en sentido clásico) que comprende universalidad, particularidad e individualidad. El concepto subjetivo se convierte en objetivo u **objetividad**, representando a la naturaleza misma. Recién en el **concepto absoluto**, la idea llega a la síntesis de subjetividad y objetividad; esta es la unidad de lo real y racional, es decir: espíritu puro o autoconciencia absoluta.

3.7.4.5. La filosofía de la naturaleza o el Absoluto-en-sí

El Absoluto como pensamiento autopensante no puede llegar a su concepto pleno y más concreto, si no se "autoaliena" y se "recupera" en un proceso dialéctico que comprende también la historia como totalidad dinámica. Así el Absoluto en-y-para-sí-mismo se "objetiviza" o se "pone" como tesis exterior en la **naturaleza**. La alteridad es el Absoluto fuera de sí mismo, la propia alienación o exterioridad de la idea absoluta, la alteridad del Absoluto. Es el Absoluto-en-sí, porque no llega a entenderse como momento de la vida del espíritu absoluto en la autoconciencia. La naturaleza es una condición previa para que el espíritu absoluto recupere su pleno autoconocimiento a través del espíritu o el espíritu objetivizado.

Mientras que el Absoluto es razón absolutamente libre, en la naturaleza se manifiesta como sujetado a la **necesidad** y a la vez a la **contingencia**. La contingencia es lo exterior de la racionalidad y parece pura irracionalidad. Sin embargo, el espíritu humano puede descubrir la racionalidad oculta en la naturaleza, concibiéndola como un "momento del Absoluto". Así la naturaleza es un sistema dialéctico de estadios, de los cuales uno procede necesariamente del otro. Hegel pretende realizar la deducción dialéctica del proceso natural, no como resultado de investigaciones científicas, sino como momento inherente del sistema especulativo. La filosofía de la naturaleza de Hegel no es la parte más elaborada y convincente; nos da la impresión de una deducción *a priori* a la fuerza que difícilmente resulta compatible con los resultados de las ciencias naturales.

El primer momento de la naturaleza aparece en la **mecánica** que estudia las fases de espacio/tiempo, del movimiento y de la materia como la síntesis de los dos. La **física** forma el segundo momento, estudiando las características universales, particulares y totales de los cuerpos (individualidad universal, particular y total). La síntesis de mecánica y física encarna la **física orgánica** que estudia lo inorgánico (organismo geológico), la vida vegetativa (plantas) y la vida animal (animales). En la última síntesis, ya se vislumbra el paso a la aparición del "espíritu" explícito, después de haber pasado por fases de la implicidad en la naturaleza.

3.7.4.6. La filosofía del espíritu o el Absoluto-para-sí

El Absoluto como espíritu autoalienado en la naturaleza paulatinamente (pero por pasos dialécticos) recobra su propia esencia, sumergiendo en el espíritu humano. La filosofía del espíritu trata el proceso de la idea absoluta en y a través de la mente humana, llegando finalmente a su propio concepto y así regresando al inicio, pero ya no abstracta sino concretamente. El espíritu humano es el lugar predilecto, donde el Absoluto se manifiesta como "espíritu" y donde culmina su autodesarrollo. En cierto modo, el Absoluto recién "deviene" como tal mediante el proceso dialéctico del espíritu humano. El hombre es epifanía y autorrealización del Absoluto. Esta parte del sistema hegeliano es la más interesante y bien elaborada; en varias obras Hegel profundiza

aspectos de la "filosofía del espíritu", como su teoría política, religiosa, estética y la historia de la filosofía.

El espíritu se desarrolla a través de tres momentos:

1. Como **espíritu subjetivo**
2. Como **espíritu objetivo**
3. Como **espíritu absoluto**

3.7.4.6.1. El espíritu subjetivo

Surgiendo de la naturaleza, el espíritu se halla en primer lugar en la **interioridad** del mismo sujeto, como ya es el caso en la sensación de los animales, pero de forma completamente instintiva. La primera parte de la filosofía del espíritu subjetivo, Hegel llama "antropología"; esta trata del **alma** en un sentido muy restringido. El alma es la capacidad de tener sensaciones y sentimientos, sin llegar a la conciencia de ellos. Según Hegel es el punto de transición entre la naturaleza y el espíritu.

El segundo nivel corresponde a la fenomenología de la **conciencia** que trata en gran parte de lo que Hegel había explicitado en su *Fenomenología del espíritu*. La conciencia humana en un primer momento se dirige hacia fuera, al "objeto" que se presenta en la naturaleza. Pero esto necesariamente presupone la distinción sujeto-objeto; y recién como autoconciencia la mente supera esta dicotomía.

El tercer nivel es llamado "psicología" porque trata netamente de la **mente** o del **espíritu** en sentido estricto. El hombre se entiende como voluntad de inteligencia libre que puede ejercer su poder y su actividad frente a la naturaleza como espíritu objetivado. En este afán, el espíritu trasciende su propia subjetividad y se convierte en "espíritu objetivo".

3.7.4.6.2. El espíritu objetivo

El espíritu objetivo es la **expresión o manifestación del espíritu humano hacia fuera**, como la naturaleza es la manifestación del espíritu absoluto alienado. El espíritu humano "crea" una segunda naturaleza en derecho, moralidad y sociedad. Por lo tanto, son tres los momentos del espíritu objetivo:

1. El **derecho**
2. La **moralidad** *(Moralitát)*
3. La **eticidad** *(Sittlichkeit)*

Cuando el hombre se comprende como libre en la toma de autoconciencia, empieza a ejercer su poder y su radio de acción hacia fuera. El primer momento de este accionar consiste en la apropiación de bienes y terrenos. La propiedad personal se establece como el primer **derecho natural**. Sin embargo, este derecho se ve confrontado muy rápidamente con otras voluntades de tal manera que hay que establecer un contrato. La síntesis necesaria de propiedad y contrato tiene que ser la acción penal, porque ni la propiedad ni el contrato son asegurados sin la posibilidad de sanción.

En la **moralidad,** las voluntades particulares y la voluntad universal (el deber) llegan a una síntesis. Según Hegel, la moralidad no es la ética con contenido, sino el punto de vista de la voluntad en la medida en que es infinita en-y-para-sí misma. Corresponde a la pura interioridad del sujeto, con el aspecto formal y autónomo de lo ético, sin tomar en cuenta el aspecto social (este Hegel llama "eticidad". El primer momento de la moralidad es el propósito; el segundo, la intención de lograr el bienestar propio; y, el tercero, lo bueno como unión de la voluntad particular y universal, bajo la absoluta autoridad de la conciencia moral.

La **eticidad** *(Sittlichkeit)*, que Hegel también llama "ética concreta o social", se entiende como síntesis de derecho y moralidad, y que se expresa en las instituciones sociales de familia, sociedad civil y Estado. En esta parte encontramos la teoría económica y política de Hegel que iría a impactar mucho a Marx.

La **familia** es el espíritu ético natural e inmediato, el sentimiento de totalidad; es la primera universalidad concreta, constituida por la propiedad común y el fin intrínseco.

La **sociedad civil** *(bürgerliche Gesellschaft)* constituye la organización económica de las voluntades libres, llevando a la división del trabajo, el surgimiento de clases sociales y corporaciones.

El **Estado** es la síntesis de la universalidad de la familia y la particularidad de la sociedad civil. Es como la más alta expresión del espíritu objetivo la "substancia ética autoconsciente", el "dios real", porque manifiesta el Absoluto en su forma objetiva. Según Hegel, la monarquía constitucional es la forma más racional de organización política; además, defiende la guerra como un fenómeno racional necesario, un medio del proceso dialéctico para progresar.

Dentro del estudio del Estado, Hegel dedica mucho espacio al estudio de la **historia mundial** como proceso racional y teleológico por el cual el espíritu del mundo (*Weltgeist)* llega a una conciencia real de sí mismo como libertad. La filosofía de la historia es la consi-

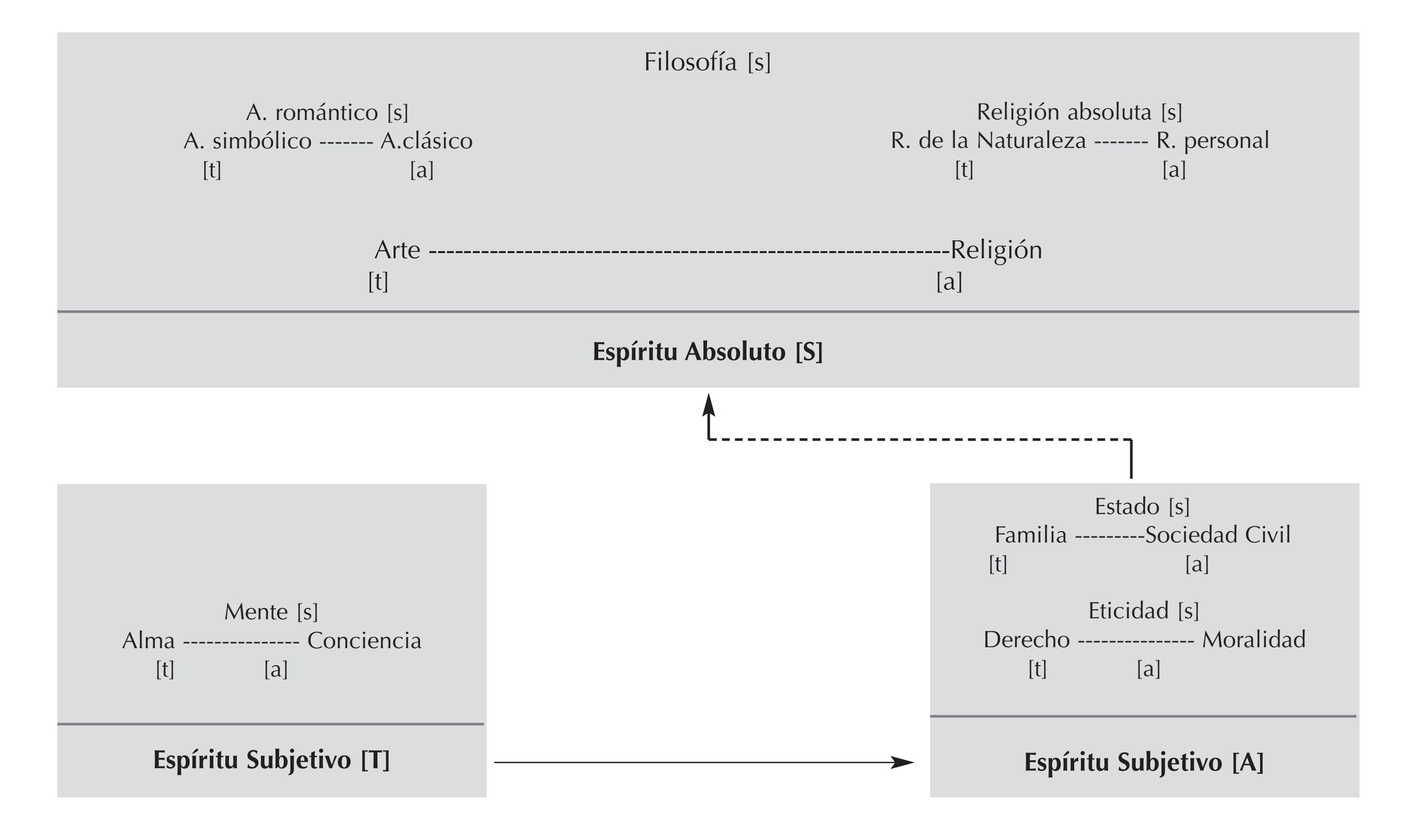
deración reflexiva de la historia como autodesarrollo dialéctico del Absoluto a través de los estados particulares. El *Weltgeist* se manifiesta entonces en cada uno de los espíritus particulares de los pueblos (*Volksgeist*). En cada época domina un cierto pueblo con su *Volksgeist*: Del mundo oriental surge el mundo griego, después el mundo romano, y por fin el mundo germánico que entra con la Revolución Francesa a una época nueva. Sin embargo, el "espíritu del mundo" también se sirve de individuos de importancia histórica mundial (*Welthistorische Individuen*), para llevar adelante su proyecto.

3.7.4.6.3. El espíritu absoluto

Es estado es la transición del espíritu objetivo al espíritu absoluto; el espíritu supera la finitud y se conoce a sí mismo como ser o totalidad, es decir, se convierte en **espíritu absoluto.** Este es el estadio de la odisea del espíritu, donde el Absoluto llega a su propio concepto en el autoconocimiento pleno y más concreto. El espíritu retorna a sí mismo en la síntesis de subjetividad, mediante un acto racional infinito. El Absoluto se actualiza o autorrealiza como pensamiento que se piensa a sí mismo, y esto sucede en tres niveles principales: **arte, religión y filosofía.** Aunque los tres tienen el mismo contenido (el Absoluto), difieren en la forma como lo aprehenden. Cada una de estas formas tiene su proceso dialéctico con la historia de la humanidad. Para Hegel, lo metafísico es a la vez lo histórico, y lo racional a la vez lo real.

En la **filosofía del arte,** Hegel trata del Absoluto en su forma estética; la belleza es la apariencia sensible inmediata de la idea. En la obra de arte, espíritu y materia, subjetividad y objetividad, se funden en una unidad armoniosa o síntesis. El Absoluto como contenido ideal se manifiesta en forma sensible. Hegel distingue tres grandes épocas del arte, de acuerdo a su liberación del elemento sensible: en el **arte simbólico** del Egipto antiguo predomina el elemento sensible; en el **arte clásico** de los griegos existe una perfecta unión entre contenido y forma; y, en el **arte romántico** del cristianismo, llega a predominar el elemento espiritual. Este es entonces a la vez el punto de transición de la conciencia estética a la conciencia religiosa.

La **filosofía de la religión** comprende la religión como la automanifestación del Absoluto en la forma de la *Vorstellung*, es decir, del pesansamiento representativo o figurativo. La religión representa un modo intermedio de aprehender el Absoluto en un concepto pictórico o imaginativo. El mismo sistema hegeliano se entiende como la verdadera prueba de la existencia de Dios. La



religión tiene según Hegel también un desarrollo dialéctico en la historia. La primera fase es la **religión de la naturaleza** que concibe la divinidad bajo el aspecto de la universalidad (magia, religiones orientales). En una segunda fase se forma la **religión personal** bajo el aspecto de la individualidad espiritual, pero separando lo finito de lo infinito (religiones judía, griega y romana). En la última y fase superior, en la **religión absoluta,** el espíritu se representa como verdad absoluta, como síntesis de trascendencia e inmanencia, de unidad y multiplicidad. Esto es el cristianismo con sus dogmas de encarnación, salvación y Trinidad.

Aunque no existe diferencia ninguna entre el contenido de la religión absoluta (cristianismo) y la filosofía absoluta (idealismo); sin embargo, hay diferencia de forma. En la **filosofía absoluta,** el Absoluto es aprehendido de forma puramente conceptual; en este sentido la filosofía especulativa es superior a la fe. La filosofía como manifestación del espíritu, se desarrolla dialéctica y teleológicamente a través de la historia, haciendo explícito al Absoluto como pensamiento absoluto o espíritu. La última filosofía (hegelianismo) contiene entonces todas las anteriores como momentos o fases necesarios del desarrollo del pensamiento. Así la historia de la filosofía es para Hegel una filosofía de la historia de la filosofía. El idealismo como filosofía absoluta representa la culminación de toda filosofía; en y a través de ésta, el Absoluto recobra su propia naturaleza como espíritu absoluto después de todo un proceso dialéctico de autoalineación y concentración.

3.7.4.6.4. Esquema de la dialéctica del espíritu (cuadro en la página anterior).

Como hemos visto, el proceso del espíritu (como Absoluto en-y-para-sí-mismo) es un proceso dialéctico que comprende un sinnúmero de tríadas dialécticas (tesis-antítesis-síntesis). En el siguiente esquema sólo mencionamos los pasos principales de Espíritu Subjetivo (tesis (t), Espíritu Objetivo (antítesis (a) y Espíritu Absoluto (síntesis (s), además de los pasos subordinados (t),(a),(s).

3.7.4.7. El impacto del pensamiento hegeliano

La filosofía de Hegel era un hito en la filosofía moderna de tal manera que influenció en gran parte el desarrollo del pensamiento ulterior en la época contemporánea. No sólo tenía un impacto sobre las diferentes **escuelas hegelianas,** sino también sobre pensadores muy independientes y hasta adversarios del sistema hegeliano. En la teología, la influencia se hizo notable en la teología protestante de Karl Daub y Konrad Marheineke. En el campo ético, cabe mencionar a Leopold von Henning; en el campo jurídico, a Eduard Gans; y en la historia de la filosofía a Johann Eduard Erdmann, Eduard Zeller y Kuno Fischer. También es notorio el impacto de Hegel sobre Kierkegaard y los filósofos de la fenomenología (Husserl, Sartre).

Casi inmediatamente después de la muerte del gran filósofo, empezaron a separarse los espíritus con respecto a la interpretación del sistema hegeliano. La escuela hegeliana entonces se divide en una **derecha** que interpreta a Hegel en sentido teísta (Göschel, Daub, etc.), y en una **izquierda** que intentó desmistificar la religión cristiana (Ruge, Bauer, Feuerbach, Strauss). Erdmann y Rosenkranz trataron de mediar, pero muy pronto se mostró la incompatibilidad entre un hegelianismo cada vez más místico y otro cada vez más materialista. El impacto de Hegel sobre **Carlos Marx y Federico Engels,** sobre todo con respecto al método dialéctico, es conocido. Hegel tenía también seguidores en Francia (Cousin, Taine, Renan), Inglaterra (Bosanquet, Mc Taggert, Haldane), Estados Unidos (Harris, Royce, Bawne), Italia (Gioberti, Rosmini, Gentile, Croce) y hasta en Rusia.

3.7.5. Idealismo Alemán: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TERM. TÉCNICOS
IDEALISMO SUBJETIVO	Fichte	Filosofía como teoría de la ciencia, yo puro trascendental, el no-yo objetivo, deducciones teóricas y prácticas, el mundo como campo para la ética, conciencia moral y libertad, religión como ética superior.	1762-1814	Idealismo puro, yo trascendental, no-yo, el Absoluto, posición, dialéctica.
IDEALISMO OBJETIVO	Schelling	El Absoluto como síntesis de subjetividad y objetividad, naturaleza como manifestación objetiva del Absoluto, proceso para llegar a la autoconciencia, filosofía del arte; panteísmo.	1775-1854	Idealismo objetivo, dialéctica, estética, panteísmo
IDEALISMO ABSOLUTO	Hegel	Sistema total de filosofía, lo finito como maniferstación y autorrealización del Absoluto, identidad de lo real e ideal, desarrollo dialéctico histórico, lógica dialéctica, fenomenología del espíritu, ética y política idealista.	1770-1831	Tesis - antítesis - síntesis, el Absoluto en-sí, para-sí y en-y-para-sí, aufheben, momentos y fases dialécticos, idealismo absoluto.

4. FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

4.1. Introducción

Aunque la división clásica sigue el esquema de la tripartición en Antigüedad – Edad Media – Modernidad, conviene separar la parte más reciente de la filosofía occidental como "Filosofía Contemporánea", distinguiéndola de la Filosofía Moderna Clásica de los siglos XVII, XVII y parte de XIX.

4.1.1. ¿Qué es lo contemporáneo?

La periodización presente sugiere que la Edad Moderna haya terminado para dar lugar a un período nuevo y cualitativamente distinto. Sin embargo, la Edad Contemporánea no es un período "post-moderno", sino una etapa -tal vez la última– de la misma modernidad. Mientras que el término de la "Modernidad" contiene una connotación ideológica muy significativa (opuesta a la Edad Media), lo "contemporáneo" tiene ante todo una referencia temporal. Todo lo que sucede "junto al tiempo presente" (co-etáneo), puede ser llamado "contemporáneo".

Pero nos vemos frente a una problemática que Kierkegaard ya había señalado como las "desincronicidades" de ideas y acontecimientos. El hombre del siglo XX no vive plenamente en el tiempo actual, sino tiene ideas y costumbres que provienen de períodos más remotos. Ya en el individo existen estas "desincronicidades", y más todavía dentro de una cultura y sobre todo entre diferentes culturas. Esta **relatividad cultural e histórica** recién ha entrado a plena conciencia en la época "contemporánea", sobre todo a raíz de la revolución comunicativa e informática que ha convertido al mundo en una 'aldea'. La contemporaneidad entonces no significa que todos y todo estemos partidarios de la vanguardia intelectual y tecnológica, ni que nos encontremos plenamente a la altura de la actualidad.

Lo "contemporáneo" no es lo "actual" en un sentido estricto, porque esto es fugaz como lo es el momento (*nunc stans)*. Lo "contemporáneo" es todo lo que influye poderosamente en la vida actual, en los campos de la ciencia, de la ética, de la política, del arte y de la inteligencia en general. Esto no quiere decir que la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad no influyeran en nuestro quehacer cotidiano; su influencia más bien se nota como una corriente subterránea y subconsciente. Inconscientemente somos hijos de nuestra propia historia, y sin saberlo, debemos mucho a estas épocas remotas y supuestamente "antiguas" o hasta "anticuadas". Pero lo propio de lo "contemporáneo" es que su impacto es más o menos **explícito y consciente.**

Aquí adoptamos una definición más pragmática de lo "contemporáneo"; son las ideas, teorías, descubrimientos e inventos que tienen una relación directa con la vida y la realidad actual. Para la filosofía, esto significa que el pensamiento contemporáneo es aquel que en la actualidad está todavía vigente de una u otra forma en la vida intelectual y científica. Esto no significa que la filosofía anterior fuera obsoleta y superada; sólo que su impacto ya no se percibe de una manera consciente y bien definida.

4.1.2. Características generales de la Filosofía Contemporánea

Quizás la característica más general de la Filosofía Contemporánea sea justamente que ya no existen "características generales". Resulta sumamente difícil encontrar rasgos comunes entre muchas corrientes y posturas que se producen a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Parece que la vida intelectual se disperse en un sinnúmero de "paradigmas", modelos y teorías, sin encontrar un denominador común. Esto es por lo menos la tesis del posmodernismo que señala una transición paulatina a un período post'moderno en el mismo seno de la época contemporánea. A pesar de la pluralidad fundamental de "filosofías" contemporáneas, podemos intentar captar el "espíritu de la época" (*Zeitgeist)*, es decir; rasgos comunes del pensamiento contemporáneo, aunque sea sólo para fines didácticos y pragmáticos.

4.1.2.1. Rasgos formales

a). La filosofía contemporánea se convierte paulatinamente en una **filosofía mundial**, saliendo de su cuna europea. Aunque no deja de ser en el fondo "occidental", la filosofía se expande al Nuevo Mundo, en primer lugar al continente de Norteamérica, pero también a América Latina y Austra-

lia. América se presenta en el mundo filosófico con un ímpetu significativo (pragmatismo, filosofía analítica), en parte debido a emigraciones forzadas por la Segunda Guerra Mundial de la inteligencia judía de Europa.

b). El pensamiento contemporáneo toma cada vez más conciencia de la "provincialidad" de la Filosofía Occidental. Aparecen filosofías "étnicas" y "contextuales" no-europeas como las filosofías africanas ("negras"), asiáticas e indígenas. El eurocentrismo de la filosofía tiene que ceder poco a poco ante la **inter-culturalidad** del pensamiento humano.

c). La filosofía contemporánea es menos académica y **más comprometida**, baja de la "torre de marfil" para meterse en las diferentes luchas sociales, políticas y culturales. Hay muchos filósofos contemporáneos que tomaron posiciones activas en la vida política (Russell, Sartre, Heidegger, Althusser, Marcuse).

d). El pensamiento contemporáneo ya no es monolítico (como en la Escolástica) o reducido a la yuxtaposición de dos corrientes (como en los siglos XVII/XVIII); se manifiesta como *pluralismo filosófico* de tal manera que resulta difícil encontrar un hilo conductor.

e). La filosofía contemporánea es sobre todo una **interpretación creativa e innovadora** del texto universal del pensamiento humano. La citación de pensadores anteriores es mucho más frecuente que en épocas más antiguas. La filosofía se entiende como "texto en un contexto", como parte intelectual de un tejido multicolor y transtemporal de pensamientos e ideas. Así, la filosofía contemporánea es en gran parte "hermenéutica".

f). Además, el pensamiento contemporáneo es también **políglota;** un filósofo actual tiene que dominar los idiomas principales para poder ubicarse en el campo intelectual. La *Lingua franca* –que una vez fueron el griego, el latín, el francés y el alemán– ahora es el inglés.

g). Por primera vez en la historia de la filosofía occidental, hay *filósofos* que entran con sus contribuciones al escenario del pensamiento filosófico (Stein, Conrad-Martius, Hersch, de Beauvoir, Arendt).

4.1.2.2. Rasgos materiales

a). La filosofía contemporánea se caracteriza por una **crisis** general del racionalismo y de los grandes sistemas metafísicos. El entusiasmo científico y progresista de los siglos XVII y XVIII, la confianza en el poder gnoseológico, ético y práctico del hombre (*homo faber)* y el sentimiento de la libertad se convierten en una gran decepción ante los acontecimientos de la segunda mitad del siglo XIX y del siglo XX. Las esperanzas de un "mundo ilustrado" se ven frustradas por las grandes guerras sangrientas y los movimientos irracionales de xenofobia, racismo y fundamentalismo.

b). El pensamiento reciente es en el fondo **anti-metafísico** o por lo menos a-metafísico en el sentido de que duda con mayor fuerza del alcance y de las posibilidades de la razón humana. Después de los últimos grandes sistemas filosóficos, cuyo representante más destacado es Hegel, la filosofía ya no se atreve a "construir" tales edificios intelectuales y especulativos. El pensamiento se vuelve más "humilde" y se auto-limita en sentido pragmático.

c). El pensamiento se vuelve más **narrativo** y menos sistemático. Se nota una tendencia creciente a la narración filosófica que incorpora géneros distintos al discurso y tratado, incluyendo hasta mitos y relatos psicoanalíticos.

d). La filosofía contemporánea se caracteriza por su postura **anti-reduccionista**. Los reduccionismos de la primera mitad del siglo XIX (cientificismo, materialismo, idealismo) ya no dan para más; la realidad se manifiesta demasiado compleja como para ser "reducida" a un solo principio.

e). Existe una preocupación dominante por el **ser humano** en todos sus aspectos. Esto significa también que la filosofía busca la interdisciplinariedad con las ciencias humanas, más que con las ciencias naturales (como en el siglo XVIII).

f). Por primera vez, la problemática del **lenguaje** es un tema importante del pensamiento filosófico. Aunque había ya intentos medievales y modernos para abordar este campo, es la filosofía contemporánea que ha dado un impulso decisivo. Podríamos hablar de una "segunda vuelta copernicana", o como se suele llamar; de una *linguistic turn* (vuelta lingüística) de la filosofía.

g). Sigue vigente, aunque con menos rigidez, la distinción entre **filosofía continental** (que es más especulativa) y **anglosajona** (que es más estricta). Sin embargo, los límites entre las dos grandes tradiciones (que se remontan a Platón y Aristóteles) empiezan a desmoronarse; hay movimientos muy

rígidos dentro de la filosofía continental (estructuralismo, neo-positivismo), y también existe un renacimiento metafísico en el mismo seno de la filosofía anglosajona (Plantinga, Whitehead).

h). La filosofía contemporánea es también en muchas de sus contribuciones una **relectura** *(relecture)* creativa de la historia y de las diferentes corrientes anteriores. Ya no es posible partir de la inocencia intelectual y filosófica de “empezar de nuevo”, ignorando más de dos milenios de esfuerzo filosófico.

4.1.3. La división de la Filosofía Contemporánea

Con respecto al **inicio** de la Filosofía Contemporánea, no existe un criterio único y determinado. Muchos autores hacen coincidirla simplemente con el siglo XX; otros hasta incluyen el idealismo alemán. Nosotros optamos aquí por una solución intermedia: la Filosofía Contemporánea llega a su apogeo en el siglo XX, pero se desarrolla a partir de las grandes reacciones frente al sistema del idealismo, en especial al hegelianismo. Con las posturas irracionales del siglo XIX y la crítica al hegelianismo, se vislumbra otra época filosófica.

Con la muerte de Hegel en 1831 y de Schelling en 1854, la tradición racionalista y metafísica de los grandes sistemas llega definitivamente a su fin. Por razones pragmáticas y didácticas, conviene entonces tomar como inicio de la Filosofía Contemporánea **el año 1850**, el comienzo de la segunda mitad del siglo XIX, aunque ciertamente hay representantes que destacaron ya antes de esta fecha (Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Kierkegaard, Bentham).

Con respecto al **fin** de la Filosofía Contemporánea, no podemos señalar tal fin por el simple hecho de que la actualidad forma parte de ella. Es posible que futuros historiadores encuentren otra periodización con criterios mejor definidos, debido a la distancia de la época que se describe. La corriente actual del posmodernismo sugiere que estemos en el umbral a otra época del pensamiento, pero todavía nos faltan los datos necesarios para afirmar tal hipótesis. Por su propia definición (“con-temporánea”), la Filosofía Contemporánea está abierta hacia delante.

Por la gran diversidad de posturas, resulta casi imposible clasificar la Filosofía Contemporánea en secciones bien definidas. Conviene distinguir las corrientes del siglo XIX (es decir, de la segunda mitad) de aquellas del siglo XX, aunque hay ciertamente continuidad entre ambas. El siglo XIX está marcado por la reacción polifacética frente al idealismo y racionalismo del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. El pensamiento del siglo XX muestra signos de renovación e innovación, planteando una serie de concepciones nuevas y originales.

La **división interna de la Filosofía Contemporánea** que planteamos aquí obedece en parte a criterios cronológicos (segunda mitad del siglo XIX, siglo XX), y en parte a filosóficos, tratando de agrupar posturas de la misma índole en un solo capítulo. De este modo, tenemos, **nueve corrientes principales** de la Filosofía Contemporánea.

Esquema de la *Filosofía Contemporánea:*

SIGLO XIX (Segunda mitad)	**Antirracionalismo**	Irracionalismo Hegelianismo Marxismo	Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche Feuerbach, Stirner, Strauss, Bauer Marx, Engels
	Positivismo y neokantismo **Nuevas corrientes**	Positivismo Neokantismo Socialismo y anarquismo Filosofía de vida Historicismo Pragmatismo	Comte, Mill, Spencer, Bentham, Darwin Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert Saint-Simon, Fourier, Owen, Bakunin Bergson, Eucken, Klages Simmel, Dilthey, Spengler, Weber Peirce, James, Schiller, Dewey
SIGLO XX	**Fenomenología** **Filosofía analítica y neopositivismo**	Escuela de Cambridge Círculo de Oxford Círculo de Viena Escuela norteamericana	Husserl, Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Ricouer Frege, Moore, Rusell, Wittgenstein Ryle, Austin, Strawson Carnap, Popper Quine, Goodman, Lovejoy
	Filosofía existencial y dialógica **Renacimiento de corrientes anteriores**	Existencialismo Filosofía dialógica Neoescolástica Neorrealismo Neomarxismo (Escuela de Francfort)	Sartre, Jaspers, Camus, Marcel Buber, Rosenzweig, Lévinas Miritain, Maréchal, Gilson, Hertling, Przywara, Geyser, Grabmann Hartmann, Whitehead Lukács, Bloch, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas
	Estructuralismo y hermenéutica **Posmodernismo**	Estructuralismo Hermenéutica	Lévy-Strauss, Foucault, Derrida, Lacan Gadamer, Ricouer Baudrillard, Lyotard, Fukuyama, Singer

4.2. El antirracionalismo del siglo XIX

En 1851 fue inaugurada en Londres la primera exposición mundial de todas la innovaciones de la ciencia, técnica y economía. Era una de las manifestaciones principales del "espíritu de la época" que se caracterizaba por el concepto de **"progreso"**. Es la época del pleno desarrollo de la Revolución Industrial, de una aceleración en los descubrimientos científicos y de una esperanza febril por las nuevas posibilidades de la tecnología. Este espíritu fue expresado de mejor manera por el **positivismo** y el **cientificismo** que apostaron a su manera por las capacidades infinitas de la ciencia y del espíritu humano. Este nuevo sentimiento de vida se manifestó como el fruto más maduro de la Ilustración y del racionalismo filosófico.

A pesar de este optimismo casi ciego y de la fe en el progreso ilimitado, se hacen escuchar voces que critican la absolutización de la ciencia y de la razón. El blanco principal de estos ataques fue **Hegel** y su sistema del idealismo absoluto, como expresión sintética del espíritu racionalista y progresista. Podemos decir que la filosofía hegeliana era el camino de separación entre una corriente positivista y cientificista por un lado, y antirracionalista por otro lado. La **reacción anti-hegeliana** tiene matices muy diversas: existe un grupo de pensadores que desarrollaron una postura independiente, pero en abierta discrepancia con los axiomas racionalistas de Hegel (irracionalistas). Otro grupo pretendió evolucionar la filosofía hegeliana y aplicarla a campos como la teología, la historia y la cultura en general (hegelianos). Y un último grupo se sirvió del modelo dialéctico hegeliano para desarrollar una filosofía fundamentalmente distinta y hasta opuesta (los marxistas).

4.2.1. El irracionalismo

El racionalismo clásico y la Ilustración consideranban la razón (sea humana o absoluta) como base indudable y constitutiva (*arkhé*) de todo conocimiento y ser. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, aparecen pensadores que ponen en duda este principio racionalista y afirman como fundamento **un principio no-racional**. Esta postura filosófica que pretende levantar el edificio intelectual sobre una base no-racional (irracional), se suele llamar **irracionalismo**. Esto no significa que los filósofos "irracionalistas" se refugiaran en oscurantismo, esotérica y ocultismo, rechazando por completo el criterio de racionalidad. No son "irracionales", sino "irracionalistas" en el sentido de que la razón no es el principio básico de la realidad, sino un principio secundario que se fundamenta en otro tipo de principio.

Ya hemos visto que durante la historia de la filosofía, había varios intentos de rechazar el racionalismo (voluntarismo, romanticismo, fideísmo) pero ahora aparece la crítica de una manera mucho más radical y sistemática. Sin embargo, el irracionalismo no se manifiesta como una corriente filosófica homogénea, y menos como una "escuela". Los grandes "irracionalistas" del siglo XIX son **unos individuos marginales**, fuera de las principales corrientes y de la sociedad establecida. Tanto Schopenhauer, como Kierkegaard y Nietzsche fueron considerados en su tiempo personas raras y hasta enfermas, incapaces de integrarse en la sociedad pujante de la Revolución Industrial. Aunque no vivieron en la misma época (Schopenhauer en la primera, Nietzsche en la segunda mitad del siglo XIX), podemos tratarlos en este capítulo, porque tienen una preocupación común: Liberar al ser humano de su prisión de la razón.

4.2.1.1. Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Schopenhauer era en parte contemporáneo de Hegel y de Schelling, y efectivamente gran parte de su vida estaba marcada por una oposición titánica a la filosofía idealista. Recién después de la muerte del gran adversario Hegel, Schopenhauer adquirió fama, sobre todo en sus últimos diez años. De esta manera, Schopenhauer es un filósofo contemporáneo, tanto en sentido cronológico como en sentido filosófico.

4.2.1.1.1. Vida y obra

Arthur (o Arturo) Schopenhauer nació en 1788 en Danzig (Alemania), como hijo de un comerciante que pretendió hacer de su hijo un gran empresario. Este sin embargo tenía otros intereses, estudió filosofía en Gottingen y Berlín, donde conoció a Fichte y Schleiermacher. En 1813, presentó su tesis doctoral ***Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*** (de la cuádruple raíz del principio de razón suficiente), que manifiesta el origen kantiano de la filosofía de Schopenhauer. En 1813 y 1814 ocupó una cátedra en Jena, de 1814 a 1818 se radicó en Dresden.

En 1819 fue publicada su obra filosófica principal ***Die Welt als und Vorstellung*** (El mundo como voluntad y representación) que al inicio prácticamente fue desapercibida totalmente. En 1820 se traslada a Berlín, donde da conferencias sin tener una cátedra; pretende competir con Hegel dando sus cursos en las mismas horas,

pero pronto se da cuenta del fracaso. Schopenhauer tenía un desprecio inmenso por los idealistas, sobre todo Hegel, a quien atacó a veces de una manera muy grosera. A partir de 1833, se instaló en Francfort. En 1836 aparece la obra sobre la voluntad *Über den Willen in der Natur* (De la voluntad en la naturaleza), y en 1841 la obra ética *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Los dos problemas fundamentales de la ética).

Cuando fue publicada en 1844 la segunda edición de "El mundo como voluntad y representación", el mundo intelectual empezaba a tomar nota del filósofo Schopenhauer, cuya fama creció considerablemente en los últimos diez años de su vida. En 1851, aparece la colección de ensayos ***Parerga und Paralipomena*** ("Parerga y paralipomena"), y en 1859 la tercera edición ampliada de "El mundo". Schopenhauer murió en 1860, después de una vida de lucha por el reconocimiento. Como persona era bastante antipático, egoísta y hasta grosero; se peleó con todo el mundo, y manifestó un menosprecio tremendo por las mujeres.

4.2.1.1.2. El principio de razón suficiente

El primer período de la filosofía schopenhaueriana está claramente bajo la influencia de Kant y Wolff; la tesis doctoral *Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813) afirma la concepción kantiana de un mundo fenoménico y una realidad nouménica. Todo el conocimiento es conocimiento de **representaciones mentales** (*Vorstellungen*), y el fundamento de sus conexiones y relaciones es el **principio de razón suficiente**. De acuerdo a la clase de representaciones, este principio se manifiesta en cuatro diferentes formas:

1. Las representaciones intuitivas, empíricas y completas, es decir: materiales, son subsunidas a las categorías de espacio, tiempo y causalidad, y por lo tanto son regidas por el *principium rationis sufficientis fiendi* (el principio de razón suficiente del devenir).

2. Las representaciones conceptuales o conceptos abstractos se relacionan mediante el juicio intelectual, bajo el *principium rationis sufficientis cognoscendi* (del conocer).

3. Las representaciones o intuiciones *a priori* de espacio y tiempo se conectan como objetos matemáticos de duración (números) y extensión (figuras) mediante el *principiumationis sufficientis essendi* (del ser).

4. La representación del yo como sujeto de volición que es la base empírica para la producción de representaciones, y que es motivado por el carácter personal, es regida por el *principium rationis sufficientis agendi* (del actuar) o la "ley de motivación".

Cabe mencionar que para Schopenhauer, el mundo es **fenoménico**, es objeto para un sujeto, y así es la esfera de la necesidad. El principio de razón suficiente compete a las relaciones entre fenómenos, y no a lo nouménico ni a la totalidad de los fenómenos. Por esta razón, Schopenhauer rechaza cualquier intento de demostrar la existencia de Dios como "razón suficiente" trans-fenoménica.

4.2.1.1.3. El mundo como voluntad y representación

La obra principal de Schopenhauer *Die Welt als Wille und Vorstellung* ("El mundo como voluntad y representación") de 1819, empieza con la frase programática: "El mundo es mi representación". Parece que con esta, Schopenhauer afirma un idealismo subjetivo como lo había hecho Berkeley; pero veremos en adelante que su filosofía está lejos de cualquier postura idealista racionalista. Existen dos diferentes tipos de "representación" (la palabra alemana *Vorstellung* significa "idea representativa"): las **representaciones intuitivas** o imágenes sensitivas que representan al mundo regido por las categorías de espacio, tiempo y causalidad, y las **representaciones abstractas** o conceptos que se basan en las primeras. Mientras que los animales comparten con el ser humano las representaciones intuitivas, las abstractas competen exclusivamente al hombre.

El mundo como representación comprende tanto lo que percibe (sujeto ampírico) como lo percibido (objeto representado), o sea, el binomio sujeto-objeto. A partir de 1813, Schopenhauer mostró un interés creciente en la filosofía hindú de los *Upanishad* y el budismo; esta corriente influye considerablemente en las concepciones filosóficas de Schopenhauer. El mundo como "representación" es el "velo de *Maya*", la apariencia de los individuos y la multiplicidad. Sin embargo, no se contenta ni con un simple fenomenismo ni con la incognoscibilidad kantiana del ser-en-sí (*noumenon*).

Detrás del mundo fenoménico de las representaciones, y como fundamento del mismo se halla la **voluntad** universal y transfenoménica, que trasciende el velo de *Maya*. La razón no es el fundamento último de la realidad (como en el racionalismo), sino un simple instru-

mento de la voluntad para fines biológicos. Su función es biológica en la medida en que sirve para satisfacer las necesidades físicas y orgánicas del ser humano. La cosa-en-sí más bien es la voluntad singular y no-múltiple, y el mundo fenoménico es la voluntad hecha representación. Schopenhauer llega a este **voluntarismo metafísico** mediante la observación de la conciencia interior; el cuerpo humano revela una voluntad objetivada. Todas las manifestaciones empíricas, desde la energía universal de la naturaleza, la fuerza de la gravedad hasta la misma volición humana individual, revelan el carácter fundamental y universal de la voluntad como *arkhé* metafísico.

Los fenómenos (inclusive la persona individual empírica) constituyen la apariencia (*Maya*) de una precisa voluntad metafísica (transfenoménica) que es el verdadero *noumenon.*

Esta voluntad en sí es ciega, un esfuerzo infinito, el devenir eterno, pero sobre todo **voluntad de vivir**. La vida misma es una manifestación de la voluntad universal (y trascendental) que es omnipresente en todos los seres vivos, sobre todo, en el impulso de la supervivencia del individuo y de la especie (papel fundamental de la sexualidad).

4.2.1.1.4. El pesimismo metafísico

La voluntad transfenoménica no solamente es el fundamento metafísico de todo el mundo de "representación", sino también la causa última del sufrimiento y del mal en el mundo. Cada hombre, cada ser vivo y hasta los entes inorgánicos pretenden imponer su voluntad de vivir; por lo tanto, el mundo es fundamentalmente conflictivo. Cada deseo produce dolor, porque la voluntad es infinita y no llega a satisfacción ninguna. El **pesimismo** de Schopenhauer es la consecuencia de la naturaleza de la voluntad metafísica; la raíz de todo mal reside en la esclavitud de la voluntad. Vemos aquí el impacto de las filosofías hindú y budista que tienen una concepción pesimista de la vida y de la individualidad: Todo sufrimiento viene del deseo y de la sed de vivir.

Para Schopenhauer existen dos caminos para escapar a la esclavitud de la voluntad: un escape temporal en la contemplación estética, y un escape duradero en la resignación y el ascetismo. Mediante la **contemplación estética,** el ser humano puede trascender la voluntad individual, llegando a contemplar las ideas como arquetipos eternos. Schopenhauer admiró mucho a Platón y reivindica su doctrina de las ideas para su teoría estética. En el arte desinteresado, el hombre se libera de la sujeción original del conocimiento a la voluntad, pero solamente de manera temporal. El arte más elevado es la poesía, sobre todo, la tragedia, y la música, esta concepción influyó bastante en Richard Wagner.

La liberación duradera consiste en la **renuncia a la voluntad** y el deseo de vivir; rechazando la voluntad de vivir, el hombre recién se eleva a la moralidad. Esto no significa que el suicidio sea la única solución, porque sería todavía un acto de sumisión a la voluntad. Sin embargo, Schopenhauer considera la existencia y la vida como crimen ya de por sí, porque siempre afectan a otros entes. A pesar del determinismo voluntarista, existe la posibilidad de cambiar de conducta, renunciando totalmente a la voluntad de vivir. Esto nos lleva en un primer momento al amor como **simpatía** (de *syn* y *pathein*: "sufrir juntos" o "compasión"). Pero hay que romper el velo de *Maya* y la apariencia de la individualidad. Esto sólo es posible por un acto de **negación de sí mismo** en la resignación absoluta o el ascetismo.

Schopenhauer concuerda con el camino de redención oriental (hinduista y budista) de romper poco a poco este "velo de Maya" del mundo fenoménico y de renunciar a la individualidad y volición para llegar al final a la ausencia de todo deseo y de todo ser. En el ascetismo, el mundo aparece como si fuera nada, y como la voluntad es el ser-en-sí, su negación tiene que ser la nada absoluta. En la muerte, la negación de la voluntad de vivir llega a su extremo.

4.2.1.1.5. Impacto de Schopenhauer

El idealismo voluntarista trascendental de Schopenhauer era una postura demasiado sui géneris y extrema para poder originar una escuela filosófica. Sin embargo empezó a impactar a partir de la segunda mitad del siglo XIX, debido a la situación pesimista después de la revolución alemana, a un número de intelectuales. En primer lugar podemos mencionar a **Paul Deussen (1845-1919)** quien introdujo la filosofía hindú en Occidente. En parte se debe a Schopenhauer, que se toma nota de otras tradiciones filosóficas que no son occidentales. En la música, su filosofía influencia a **Richard Wagner,** y en la literatura a **Thomas Mann.** Entre los filósofos podemos mencionar al joven **Friedrich Nietzsche,** a **Wilhelm Wundt** y **Hans Vaihinger,** pero sobre todo a **Eduard von Hartmann (1842-1906),** quien pretendió hacer una síntesis entre Schopenhauer y Hegel, como también entre optimismo (Leibniz) y pesimismo metafísicos (Schopenhauer).

4.2.1.2. Soren Kierkegaard (1813-1855)

El danés Kierkegaard es el segundo solitario entre los antirracionalistas del siglo XIX. Como Schopenhauer se opuso tenazmente a la filosofía especulativa hegeliana y desarrolló sus pensamientos propios, sin haber sido prácticamente apercibido durante su vida. Casi todos sus escritos llevan seudónimos, y su fama recién empezó a comienzos del siglo presente, cuando fue descubierto por los existencialistas.

4.2.1.2.1. Vida y obra de Kierkegaard

Sören Kierkegaard nació en 1813 en Copenhague; su juventud fue marcada por la personalidad de su padre que sufría una melancolía terrible a raíz de su convicción de ser condenado por Dios. El joven Sören recibió una educación extremadamente religiosa, en la tradición protestante de la doble predestinación. Empezó en 1830 los estudios de teología, pero muy pronto se dedicó más a la filosofía, literatura e historia. Llevó la vida de un dandy, disfrutando la vida sin decisión ninguna hasta que en 1836 intentó suicidarse.

En 1838 tenía la experiencia de una fuerte conversión religiosa, que dio otro rumbo a su vida. Siguió con mucha decisión los estudios teológicos y obtuvo en 1840 la licenciatura en Teología. El mismo año rompió tras muchas luchas psíquicas, un compromiso largo con Regine Olsen, pensando que el matrimonio fuera incompatible con su misión radical. El siguiente año escuchó en Berlín a Schelling, lo que le dejó una impresión imborrable y fue el paso decisivo en el camino intelectual anti-idealista y sobre todo anti-hegeliano. En los siguientes años publica un libro tras otro, aunque bajo seudónimos.

En 1843 aparece el más famoso y programático, ***O lo uno o lo otro,*** que comprende la propia dialéctica kierkegaardiana de la exclusión mutua entre dos maneras de filosofía y de vida. En el mismo año fue publicado *Temor y temblor*, en el siguiente aparece *El concepto de la angustia*, como también su obra principal ***Fragmentos filosóficos*** (o *Migajas filosóficas*). En 1845 fue publicado *Estadios de la vida*, y en 1848 los ***Discursos cristianos,*** el siguiente año aparece *La enfermedad mortal*.

En sus últimos años, Kierkegaard se opone cada vez más a la Iglesia protestante oficial de Dinamarca y critica un cristianismo de "masa" oportunista y mediocre. Muere a los 42 años, sin haber adquirido fama; sin embargo, su pensamiento iría a determinar fuertemente la vida intelectual de la primera mitad del siglo XX.

4.2.1.2.2. Los estadios del individuo

Schelling distinguió entre la "filosofía negativa" que deduce toda la realidad desde unos principios y esencias abstractas, y la "filosofía positiva" que enfoca la existencia (el "qué" de las cosas). Kierkegaard reconoce en la "filosofía negativa" o inmediatamente el sistema hegeliano de la Aufhebung (negación) de todos los individuos en la totalidad y siente una aversión muy grande por el hegelianismo y su manera de concebir al hombre. Para Hegel, no hay lugar para el individuo y su unicidad; este es solamente un "momento" en el autodesarrollo del Espíritu Absoluto. Kierkegaard arranca su propia filosofía con una crítica aguda del hegelianismo, invirtiendo los principios mismos de la dialéctica. No es un espíritu anónimo y totalitario, sino el mismo **individuo** que se desarrolla dialécticamente; este proceso ya no puede ser "concebido", sino tiene que ser asumido por un compromiso personal, pasando de una etapa a otra mediante una opción y un salto (decisión voluntaria).

Lo decisivo no es una "esencia" abstracta y universal, sino la "existencia" concreta e individual; la teoría de la prioridad de lo universal sobre lo individual (esencialismo) es para Kierkegaard en el fondo falsa. La actualización máxima del ser humano no es su *Authebung* en una totalidad absoluta, sino su **individualidad irreemplazable** frente al Tú absoluto (Dios). Kierkegaard nota en su tiempo un proceso alarmante de "masificación" del hombre; el individuo desaparece en la anonimidad de la "masa" y pierde de este modo su responsabilidad y unicidad. El hombre en la **masa** se autodispersa y vive en el modo del "uno" ("uno hace", "uno piensa") universal y anónimo, sin tener que tomar posición; el hombre como **individuo** al contrario se concibe como "yo" responsable con nombre propio. Según Kierkegaard, cada uno tiene que decidirse entre "masa" e "individuo".

La decisión por la "existencia individual" recorre un proceso dialéctico de tres estadios. En el **estadio estético,** la persona se autodispersa en un caleidoscopio de placeres y gustos, sin decidirse para una determinada forma de vivir. Es el modo de vida de la contemplación estética, sin tomar en cuenta criterios éticos y religiosos; el prototipo de este estadio es Don Juan (de la ópera de Mozart). La insatisfacción y el aburrimiento pone al hombre estético ante la decisión de quedarse en la indecisión o de decidirse como persona.

De este modo, el individuo "salta" al **estadio ético,** aceptando determinados principios y obligaciones morales. Sócrates es el prototipo de este estadio, siguiendo exiomas éticos autosuficientes, tomados de la naturaleza humana. Este estadio puede producir héroes trágicos, que se sacrifican por ideales éticos. Recién la conciencia de culpabilidad y pecado nos pone ante otra disyuntiva y nos puede llevar al tercer y último estadio: el **estadio religioso.** En esta etapa, el individuo se afirma como un yo solitario ante Dios (*coram Deo*), sin mediación ninguna. Esta relación sólo es posible mediante un acto de decisión personal, un compromiso existencial que se llama "fe".

Para Kierkegaard, la **fe** no es algo racional que se puede concebir, sino un salto riesgoso, un compromiso apasionado, una decisión tan personal que nadie me puede sustituir, Kierkegaard se opone al principio de San Anselmo (*credo ut intelligam*) y defiende la separación entre razón y fe (*credo quia absurdum*). Dios es el absolutamente Otro, separado de mí y de mis concepciones, trascendente e infinito; la dialéctica exclusiva de Kierkegaard es fundamentalmente opuesta a la concepción panteísta del idealismo alemán.

4.2.1.2.3. Existencia y angustia

La metafísica clásica siempre había hecho una diferencia en todos los entes entre esencia y existencia. Kierkegaard profundiza esta diferencia y da otro significado al concepto de la "existencia": sólo el ser humano tiene "existencia" que es una forma cualificada de "ser". La **existencia**: es la forma auténtica de vivir, como individuo que asume su responsabilidad y que se compromete; una persona que vive en la "masa" (como "uno") y que se dedica a puras especulaciones teóricas no "existe" verdaderamente. En el individuo existente, la consigna siempre es "adelante"; "existencia" es por una parte separación (de los demás y de Dios) y finitud, y por otra parte el continuo e infinito esfuerzo hacia Dios.

Uno de los conceptos más frecuentes del existencialismo también jugó un papel importante en la filosofía de Kierkegaard: la **angustia**. Es un estado que precede al salto cualitativo de uno a otro de los estadios de la vida. Kierkegaard lo tipifica como "simpatía antipática, como atracción y rechazo a la vez que es imprescindible en el proceso dialéctico del individuo hacia su plena autorrealización. La angustia, a diferencia del miedo, apunta a lo indefinido y desconocido; es la posibilidad de la libertad, y por lo tanto del pecado. La angustia sólo se puede superar por un salto existencial que es en última instancia de fe religiosa.

El pensamiento de Kierkegaard tenía una influencia considerable sobre la teología dialéctica protestante de nuestro siglo, sobre todo en la persona de **Karl Barth**. Además, puede ser considerado el precursor del **existencialismo** de la primera mitad del siglo XX. Especialmente de **Sartre** y de **Jaspers.** Por fin cabe mencionar el impacto sobre el gran filósofo español **Miguel Unamuno** (1864-1936) y su existencialismo *sui géneris*.

4.2.1.3. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)

Entre los tres pensadores solitarios e inconvencionales, Nietzsche ciertamente es el más solitario, oscuro y extravagante. Su filosofía es como una cantera en la cual se puede encontrar de todo, y también su contrario; según sus propias palabras, su pensamiento no es teoría, sino "dinamita". Era un visionario, profeta y loco, y como tal había previsto con suma lucidez algunas tendencias futuras del siglo XX. Hasta hoy día es repudiado profundamente por unos y exaltado por otros; nadie puede quedar indiferente frente a este pensador de la segunda mital del siglo XIX.

4.2.1.3.1. Vida y obra

Friedrich Wilhelm (Federico Guillermo) Nietzsche nació en 1844 en Sajonia prusiana (Alemania) como hijo de un pastor luterano que falleció cinco años después. Fue criado en un ambiente piadoso y femenil, lo que le influenció para toda su vida y explica en algo sus ataques contra el cristianismo y las virtudes débiles y afeminadas. Nietzsche era alumno del célebre internado de Pforta, donde se familiarizó con la cultura griega. En 1864, empezó en la universidad de Bonn los estudios de filosofía clásica (griego y latín) y teología que muy pronto abandonaría; terminó sus estudios en Leipzig donde conoció a Schopenhauer. En ese tiempo abandonó el cristianismo por completo.

En 1869, asume una cátedra de filología en Basilea que ocupó hasta 1878 cuando tenía que renunciar debido a problemas de salud. Desde niño, Nietzsche tenía una salud muy débil que se agravaba cada vez más. En esta época manifiesta una gran admiración por el compositor Richard Wagner y su música "dionisíaca". La primera etapa de su pensamiento está en la luz de la **crítica de la cultura,** como aparece en su obra juvenil *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (El origen de la tragedia en el espíritu de la música) de

1872, y de las *Unzeitgemässe Betrachtungen* (consideraciones intempestivas) de 1873-1876. En la última de estas "consideraciones", se produce la ruptura con Wagner, uno de los pocos amigos que le quedaban; Nietzsche se vuelve cada vez más solitario.

La segunda etapa (1878-1882) muestra una radicalización de la crítica y una vida errante. Sobre todo en la obra importante de ese tiempo, ***Menschliches, Allzumenschliches*** (Humano, demasiado humano) de 1878-79, Nietzsche plantea su **crítica de la moral;** esta misma profundiza en Morgenröte (Aurora) de 1881 y *Die frohliche Wissenschaft* (Gaya ciencia) de 1882. Después de la renuncia a la cátedra en Basilea, Nietzsche lleva una vida arrante entre Suiza e Italia.

En la tercera etapa (1883-1887), Nietzsche agudiza su "destrucción intelectual" en su **crítica del teísmo** y la proclamación del nihilismo. La obra principal ***Also sprach Zarathustra*** (Así habló Zarathustra) de 1883-85 es la expresión maestra de su espíritu en aforismos muy elocuentes y un estilo altamente poético. Los temas se profundizan en *jenseits von Gut und Böse* (Más allá del bien y del mal) de 1886 y en ***Zur Genealogie der Moral*** (La genealogía de la moral) de 1887 que es un ataque devastador al cristianismo. Nietzsche tiene el plan de sistematizar sus pensamientos en un *magnum opus* que recién sería publicado póstumamente bajo el título **Der Wille zur Macht** (La voluntad del poder).

La cuarta etapa (1888-1900) se caracteriza por el proceso acelerado de su enfermedad psíquica y los años de locura total. En 1888, aparecen todavía partes de la gran obra planificada, bajo los títulos *Ecce Homo, Der Antichrist* (El anticristo) y *Die Götterdämmerung* (El crepúsculo de los ídolos). A partir de 1889 se muestran signos cada vez más preocupantes de locura, fue trasladado a una clínica de Basilea, y los últimos años vivió al lado de su hermana en Weimar. Murió en el umbral del siglo XX.

4.2.1.3.2. La filosofía nietzscheana

Resulta sumamente difícil resumir el pensamiento de Nietzsche de una manera sistemática y coherente. Esto se debe en primer lugar a la diversidad de posiciones que asumió durante su vida, pero sobre todo, a su estilo de filosofar. No era un filósofo sistemático (y nunca estudió la filosofía), ni pretendió desarrollar una "postura" filosófica. La mayor parte de sus obras está escrita en **aforismos**; Nietzsche era un maestro del idioma alemán, un genio poético. Muchos de sus aforismos han ejercido un impacto casi hipnótico; sacado de su contexto, demuestran la gran variedad del pensamiento nietzscheano.

En la filosofía de Nietzsche, podemos distinguir una **filosofía negativa** que tiene como objetivo la "destrucción" de todas las "verdades aparentes" mediante una crítica radical, y una **filosofía afirmativa** que pretende dar pautas para superar el nihilismo y el vacío dejado por el "martillo" de Nietzsche. En su afán de someter todas las "verdades" de su tiempo a la sospecha crítica, Nietzsche empieza con una crítica general de la cultura, agudizándola en la crítica de la moral y radicalizándola en una crítica del teísmo y de cualquier tipo de creencia. Así llega a la proclamación del nihilismo, de la ausencia de todo valor y sentido.

Los elementos "afirmativos" de la filosofía nietzscheana pretenden superar este vació nihilista mediante una transformación universal de los valores. Nietzsche desarrolla su teoría o hipótesis de la "voluntad de poder" como motor fundamental de todo el universo, afirma la llegada del "superhombre", y plantea la idea del "eterno retorno" como la máxima prueba para la afirmación de la vida. La filosofía nietzscheana es influenciada sobre todo por la filosofía presocrática, Schopenhauer y Darwin. Sin embargo, a la vez se distancia de ellos en los puntos más cruciales.

4.2.1.3.3. Filosofía como "dinamita"

Nietzsche es conocido como el "filósofo de la sospecha", y él mismo caracterizó sus pensamientos como "dinamita" que destrozan todas las "verdades" aceptadas generalmente. Su filosofía se entiende en primer lugar como **crítica,** pero no en sentido epistemológico como Kant, sino en sentido axiológico; sistemáticamente somete a la sospecha crítica los diferentes valores establecidos.

a). En un primer momento –se trata de los años 1869-1876- Nietzsche desarrolla una amplia y radical **crítica de la cultura.** La cultura alemana contemporánea le parece decadente y de suma mediocridad, incluyendo la corriente principal del idealismo que representa para Nietzsche una expresión sofística de la pequeña burguesía, investigando la antigua cultura griega, Nietzsche llega a la conclusión de que a partir del racionalismo de Sócrates, el ser humano se había desviado cada vez más de la verdadera dimensión de la vida, refugiándose en un mundo ideal imaginario. En su obra juvenil. *El origen de la tragedia*, exalta a los

presocráticos y menosprecia a Sócrates y la filosofía post-socrática.

Cada cultura es, según Nietzsche, una combinación de dos elementos opuestos, de lo **dionisíaco** y de lo **apolíneo.** El dios Diónisos es la representanción del mundo desordenado de las pasiones, emociones y del desborde; lo dionisíaco abraza la vida en toda su oscuridad y horror. El dios Apolón al contrario representa el pensamiento ordenado, la belleza y los ideales; lo apolíneo entonces cubre la realidad con un velo estético y racional de formas y esquemas ordenados. Según Nietzsche, era Sócrates el primero que ha abandonado el principio dionisíaco, exaltando lo apolíneo; así toda la cultura occidental puede ser caracterizada por una "supresión" de la vida en sus aspectos dionisíacos, y por una idealización de lo racional. Se opone tajantemente a la idea de Hegel de que el pensamiento (espíritu domine a todo) más bien es la vida que determina al pensamiento. Vemos aquí ya la tendencia anti-racionalista de Nietzsche. Tratando de rescatar la **vida** en su plenitud como base fundamental irracional.

b). En un segundo momento –los años 1877-1882– Nietzsche profundiza su ataque en una **crítica de la moral.** Negando la existencia de leyes universales y normas eternas, Nietzsche plantea una "historia" de la moralidad, relativizando así la validez de la moral establecida. La moral es simplemente el reflejo ideológico de la utilidad social y personal de algunos preceptos. Nietzsche descubre una historia dual primitiva del bien y mal, de acuerdo a las condiciones físicas y psíquicas de las personas.

Existía una **moral de los señores** (o moral aristocrática) para la cual lo bueno es lo noble y fuerte, y lo malo lo plebeyo y débil. Esta moral fue cuestionada severamente por una **moral de los esclavos** (o moral del rebaño) a raíz del cristianismo. Nietzsche habla de una "rebelión de los esclavos en la moral" que comenzó con el **resentimiento** de los débiles, plebeyos y marginados frente a sus señores y los nobles. El resultado es una primera transformación radical de los valores morales: lo bueno se convierte en mal, y lo malo en bueno. Valores aristocráticos como orgullo, poder, fuerza, autoestima y arrogancia son considerados como vicios, mientras que las deficiencias naturales como humildad, misericordia, compasión y amor se convierten en los verdaderos valores éticos de la nueva moral de los esclavos. La tragedia según Nietzsche consiste en que los cristianos pretendieron imponer la nueva moral a todo el mundo, con el resultado de una negación universal de la vida. El cristianismo ha debilitado la naturaleza humana de tal manera que la presente cultura es de una mediocridad y de resentimiento. En la sociedad moderna, las ideas y normas cristianas se expresan en los ideales de democracia y socialismo. Nietzsche toma una posición anti-democrática y aristocrática y predica una nueva **transvalorización de todos los valores:** lo que se considera ahora como "bueno" es en realidad malo, y lo "malo" es en realidad algo bueno. El hombre tendría que dejar de ser "esclavo" y levantarse para ser "jefe" y "señor".

c). En un tercer nomento –1883-1887– Nietzsche ataca directamente al teísmo en una **crítica de la religión,** sobre todo la cristiana (o lo que interpretó como tal). En su obra *Así habló Zarathustra* anunció **la muerte de Dios** como un acontecimiento histórico y social que tiene un doble carácter, por un lado abre el camino libre para el hombre creador de valores, pero por otro, deja un vacío de sentido y crea la posibilidad del **nihilismo.** Según Nietzsche, el concepto de "Dios", es hostil a la vida y a la voluntad de poder; la fe es un signo de debilidad. El hombre "necesita" a Dios, porque tiene miedo de asumir la vida en toda su profundidad. Más bien el ateísmo es un signo de fuerza personal que permite desarrollarse, creando sus propios valores. El cristianismo con su moral de "esclavos" impide el desarrollo de individuos superiores.

A la vez, Nietzsche es consciente de que la "muerte de Dios" derriba todos los valores éticos aceptados; el advenimiento del nihilismo como un vacío to-

CRÍTICA	OPOSICIÓN	RESULTADO
I. De la Cultura	Lo dionisíaco y lo apolíneo	Irracionalismo y vitalismo
II. De la Moral	Moral aristocrática y moral del rebaño	Transvalorización de todos los valores
III. De la Religión	Teísmo y ateísmo	Nihilismo

tal de valores y sentidos es inevitable. La crisis de la civilización cristiana es una crisis total que sólo puede ser superada mediante la transformación de todos los valores y del mismo hombre en un tipo superior. En este sentido, el nihilismo para Nietzsche es a la vez una tragedia y una transición, más allá se vislumbra la verdad "verdadera" y la moral "superior" del **superhombre.**

4.2.1.3.4. Voluntad de poder, super hombre y eterno retorno

Al movimiento "destructivo" corresponde una "filosofía afirmativa" que pretende poner las bases "verdaderas" de la vida, más allá del autoengaño y de la supresión. Según Nietzsche, el mundo es en el fondo **voluntad de poder** que se expresa en todas las formas inorgánicas y orgánicas. Se muestra en este sentido seguidor fiel de Schopenhauer, pero modifica su tesis considerablemente; cada fuerza activa es una voluntad de poder y no solamente de sobrevivir. La causalidad volitiva es la única forma de causalidad; la voluntad universal se manifiesta bajo diferentes formas, desde los átomos hasta la voluntad consciente en el hombre.

El **conocimiento** sirve y obra como instrumento de poder, la razón obedece a la voluntad y funciona como un medio para alcanzar más poder. El irracionalismo de Nietzsche considera la ciencia y la racionalidad humanas como transformación de la naturaleza con el propósito de gobernarla. Así aplica el lema de Francis Bacon –"saber es poder"– en forma universal: todo conocimiento tiene un valor **pragmático y funcional.** No existen verdades absolutas, las supuestas "verdades" en realidad son "ficciones útiles" y necesarias para poder vivir.

La realidad en sí es un constante devenir (como para Heráclito), y toda interpretación racional de la misma es una "ficción", aunque muy útil y necesaria.

Como la voluntad de poder es el fundamento de toda realidad, su orden es dado por el grado de poder que uno adquiere. En la actualidad, esta voluntad de ejercer sobre todo como **mediocridad** que es necesaria para la aparición de un tipo superior de hombre. Según Nietzsche, el hombre debe ser superado porque no encarna el ideal de la "voluntad de poder", es un puente y no un fin. Así, Nietzsche anuncia la venida del **superhombre** (*Übermensch*) como un mito y una meta para la voluntad. Este superhombre tiene la tarea de transformar todos los valores, aguantar el nihilismo y crear un propio sentido sin recurrir a un Dios u otro principio superior.

Como fórmula máxima de la actitud afirmativa frente a la vida y prueba de fortaleza para el superhombre, Nietzsche lanza la terrible idea del **eterno retorno**: todos los acontecimientos regresan idénticamente una infinidad de veces. Nietzsche quiere con esta idea afirmar el carácter cerrado del universo invocando la fidelidad por esta tierra inmanente (*Diesseitigkeit*) y no escapar a falsas esperanzas. A la vez, el "eterno retorno" también expresa la hipótesis empírica de la conservación de energía (o de "voluntad de poder").

La filosofía de Nietzsche tenía un **impacto** fuerte a comienzos de nuestro siglo; para muchos una provocación abierta, era para otros una severa llamada de atención y una profecía de lo que nos esperara. Influyó considerablemente en la crítica naturalista de la moral (utilitarismo, pragmatismo), en algunos protagonistas del nazismo (que interpretaron la raza aria como "superhombres") y en el psicoanálisis, especialmente en Alfred Adler. Hoy en día, el posmodernismo se remite explícitamente a Nietzsche y su crítica de la modernidad.

4.2.2. El hegelianismo

4.2.2.1. Generalidades

La filosofía de Hegel hizo surgir después de la muerte del gran maestro (1831) un amplio círculo de discípulos y seguidores. Pero la llamada "escuela hegeliana" muy pronto se dividió en dos diferentes direcciones, debido a la interpretación de su idealismo, y en especial a su aplicación a la religión cristiana. Mientras que la **derecha hegeliana** siguió una interpretación teísta y racionalista del hegelianismo, los **jóvenes hegelianos** o la **izquierda hegeliana** optaron en un primer momento por una interpretación panteísta, y más tarde naturalista y hasta ateísta del sistema idealista de Hegel.

La **derecha hegeliana** intentó aplicar el sistema de su maestro a los diferentes campos de la ciencia, en especial la teología, la historiografía, el arte y la sociedad. Entre sus representantes podemos mencionar a Karl Friedrich Göschel (1784-1861), Karl Daub (1765-1836) y Johann K.F. Rosenkranz (1805-1879). Pero esta corriente ha tenido sobre todo un impacto duradero a través de la **historia de la filosofía** en la tradición del hegelianismo. En esto tenemos las grandes obras de Johann Eduard Erdmann (Tratado de una exposición científica de la historia de la filosofía moderna), Eduard Zeller (*Fundamentos de la historia de la filosofía)*, Kuno Fischer (*Historia de la Filosofía Moderna)* y Friedrich Ueberweg (*Rasgos generales de la historia de la filosofía).*

El hegelianismo no sólo echó sus raíces en Alemania, sino que tenía una acogida en **otros países**, en algunos casos hasta en nuestro siglo. Conocidos son los hegelianos franceses Victor Cousin (1792-1867), Hippolyte Taine (1828-1893), Ernest Renan (1823-1892) y Octave Hamelin (1856-1907) el hegelianismo británico con los representantes James H. Stirling (1820-1909), Bernard Bosanques (1848-1923) y John McTaggart (1866-1925), la escuela de Hegel en Estados Unidos con William Torrey Harris (1835-1909), Josiah Royce (1855-1916) y Borden Parker Bowne (1847-1910), y el renacimiento hegeliano en Italia con Antonio Rosmini (1797-1855), Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944).

Sin embargo, eran los "jóvenes hegelianos" o la corriente de la **"izquierda hegeliana"** que han determinado el curso ulterior del pensamiento hegeliano. Ellos se veían confrontados con la gran dificultad de que Hegel había "reconciliado" el pensamientos y la realidad de una manera especulativa, sosteniendo que "todo lo real es racional, y todo racional es real". Muchos de los acontecimientos sociales y culturales -en especial la revolución de 1848 y el empobrecimiento de las masas por la Revolución Industrial-, demostraron, que tal solución "racionalista" no era adecuada. Por lo tanto, los hegelianos de izquierda se vieron obligados a interpretar la **realidad** desde un punto de vista anti-racional y anti-especulativo. Así transformaron el pensamiento hegeliano de tal manera que resultó su propio opuesto. Marx lo iría a expresar con las palabras de que "hay que poner a Hegel de la cabeza a los pies".

Conviene entonces tratar este movimiento filosófico dentro de la corriente más amplia del **antirracionalismo;** ya no es una razón universal o un espíritu absoluto que guiaría el universo, sino procesos materiales y sociales según sus propias leyes dialécticas. Los "hegelianos de izquierda" pueden ser considerados como el eslabón filosófico entre Hegel y Marx, entre el idealismo pleno y el materialismo dialéctico. En su expresión se trata de un "anti-hegelianismo", pero utilizando las categorías y el método dialéctico de su adversario. Entre los representantes podemos mencionar al teólogo y publicista Arnold Ruge (1802-1880), al historiador y publicista Bruno Bauer (1808-1882), al socialista y publicista Moses Hess (1812-1875), al teólogo David Friedrich Strauss (1808-1874), al filósofo Max Stirner (1806-1856) y al teólogo y filósofo Ludwig Feuerbach (1804-1872). En este compendio nos interesan sobre todo Feuerbach y Stirner.

4.2.2.2. Ludwig Feuerbach (1804-1872)

Feuerbach era un "hegeliano de izquierda" que combatió desde adentro la filosofía del maestro para transformarla en un pensamiento ateo; es uno de los primeros filósofos que sustentan teóricamente el ateísmo. Feuerbach cursó estudios de teología protestante en Heidelberg y de filosofía en Berlín, donce escuchó a Hegel. En 1841 fue publicada su obra principal ***Das Wesen des Christentums*** (Esencia del cristianismo), y en 1845 apareció el estudio ampliado *Das Wesen der Religion* (Esencia de la religión).

La primera preocupación de Feuerbach, que siempre se entendía como "teólogo", era esclarecer el verdadero significado y la función de la **religión** a la luz de la vida y el pensamiento humano. Para tal fin sometió a una crítica radical el sistema filosófico de Hegel. Este partió del pensamiento y de lo ideal para llegar a la realidad concreta y lo real. Pero según Feuerbach hay que invertir el orden: el punto de partida tiene que ser la misma realidad concreta que es en el fondo la naturaleza espacio-temporal, para llegar a la reflexión y el pensamiento como algo secundario y derivado. La **naturaleza** es el fundamento para el hombre y sus manifestaciones como la religión.

La esencia de la naturaleza humana es la razón, la voluntad y el amor, tres facultades eminentemente humanas. Al pensar estas perfecciones en cuanto infinitas e ilimitadas, surge la **idea de "Dios".** Esta entonces es una mera proyección del ideal humano y de la esencia misma del hombre, objetivados en un ente trascendente que tiene las capacidades humanas de una manera perfecta e ilimitada. La autoproyección de lo humano en "Dios" es a la vez la expresión de la **alienación** del hombre: todo lo valioso y bueno de ser humano es proyectado en un ser trascendente ("Dios"), mientras que el hombre mismo se reduce a una miserable criatura pecadora. Lo que gana Dios, pierde el hombre. La esencia de la religión, y en especial del cristianismo, consiste en la teologización del ser humano para liberarlo de los sentimientos de dependencia de la naturaleza.

Pero se trata de que el hombre abandone su autoalienación y recupere su verdadera esencia, afirmándose como el supremo para el hombre. La teología necesariamente tiene que transformarse en **antropología;** los atributos de Dios son en el fondo atributos del género humano. Feuerbach considera la "encarnación de Dios" en Jesús como expresión precisa de la transformación de "Dios" (y de la teología) en hombre (y antropolo-

gía). Recién la liberación de la autoalienación le permite al hombre realizarse, lo que sucede, sobre todo, en lo social y en la unión del género humano. La política se convierte en la nueva religión que necesariamente es atea. El ateísmo de Feuerbach tiene un fundamento psicológico, y una finalidad liberadora. Su filosofía puede ser considerada como eslabón entre Hegel y Marx; este último la critica duramente en sus "Tesis sobre Feuerbach".

4.2.2.3. Max Stirner (1806-1856)

Max Stirner (un seudónimo para Johann Kaspar Schmidt) es uno de los hegelianos disidentes más excéntricos, porque criticó prácticamente a todos los demás "izquierdistas" como también al mismo Hegel. Stirner asistió a conferencias de Schleiermacher y Hegel, y en 1845 fue publicado *Der Einzige und sein Eigentum* (El individuo y su propiedad). En esta obra, Stirner expone su desacuerdo fundamental con el sistema hegeliano y con cualquier intento que pretende subordinar el **individuo único** a una entidad abstracta como el espíritu absoluto, la humanidad o la esencia humana. El yo individual es la realidad fundamental (solipsismo), y todas las abstracciones tienen que reducirse a esta realidad.

La filosofía egoísta de Stirner es la protesta (nominalista) del individuo libre contra lo universal voraz; ninguna entidad abstracta puede reemplazar al individuo. La libertad individual se realiza mediante la **propiedad,** apropiándose de todo lo que me sirve para vivir como individuo auténtico. En última instancia, yo sólo puedo preocuparme de mí mismo; esta posición se llama **solipsismo** o egoísmo teórico. Stirner no tenía un impacto como Feuerbach, y su filosofía se conoce como una postura bastante excéntrica.

4.2.3. El marxismo

Ninguna de las corrientes filosóficas tenía un impacto tan fuerte en la vida social y política como el marxismo; lo que empezó a mediados del siglo XIX en un círculo de intelectuales, muy rápidamente se convirtió en una fuerza política de primer orden, hasta ser la doctrina oficial de un partido que pretendió realizar la revolución mundial.

4.2.3.1. Introducción

Lo que se conoce desde el punto de vista actual como "marxismo" o "neomarxismo" no coincide con el pensamiento de Carlos Marx, sino es una transformación e interpretación del mismo. El pensamiento original de Marx y Engels sufrió durante más de un siglo varias correcciones y ampliaciones, por los partidos Socialista y Comunista, el leninismo, maoísmo, stalinismo y hasta por las ideas de la Escuela de Francfort. El "euromarxismo" del siglo XX o el castrismo de Cuba no es la misma cosa que la filosofía de Marx y Engels. Habrá que diferenciar entonces entre el **sistema filosófico** de Marx y Engels como base del marxismo ulterior, el modelo económico del **socialismo** y el programa político del **comunismo.** Cada uno de ellos tiene otro matiz de acuerdo a las circunstancias temporales y geográficas en donde fue aplicado el pensamiento marxista.

Hablando del "marxismo" en sentido filosófico, no trataremos de la ejemplificación de tal pensamiento en los diferentes modelos económicos y políticos como es la Unión Soviética, China, Cuba, Vietnam y otras sociedades basadas (por lo menos en parte) en el pensamiento de Marx y Engels. Más bien nos limitamos a diseñar los grandes lineamentos del "marxismo" como **postura filosófica** que tiene su origen en sus fundadores Marx y Engels. Estamos conscientes que también se puede entender el "marxismo" como un método de análisis socio-económico, que filosóficamente es "neutral" (en este sentido se lo usa la Teología de la Liberación), o como un programa partidario, ampliado por el pensamiento leninista-maoísta.

El marxismo en su sentido clásico ha originado en el siglo XIX el movimiento proletario y la social-democracia, e indirectamente ha contribuido sustancialmente al mejoramiento de las condiciones de trabajo en nuestro siglo. Muchos logros en los seguros sociales y en la legislación laboral no hubieran sido posibles sin el ímpetuo de la teoría marxista. Directamente ha contribuido a la Revolución Proletaria de 1917 y a la expansión del pensamiento socialista y comunista en gran parte del mundo a partir de la Segunda Guerra Mundial. Además, ha dado lugar a un renacimiento del pensamiento marxista en el **neomarxismo** de la Escuela de Francfort.

En este capítulo sólo nos dedicamos al pensamiento de Marx y Engels en su forma original. Estamos ante el hecho muy singular de que dos personas han elaborado mancomunadamente un sistema filosófico (a partir de 1844) de tal manera que resulta a veces difícil atribuir una cierta idea a Marx o a Engels. La edición de sus obras también considera este hecho: Las ***Marx-Engels-Werke*** (NEW) contiene en 44 tomos todos los escritos de los dos, sean elaborados en forma individual o en forma colectiva. Que el movimiento lleva el nombre de Marx (y no de Engels) se debe al rol protagónico de este en el desarrollo del pensamiento llamado posteriormente "marxismo".

4.2.3.2. Vidas y escritos de Marx y Engels

Karl (Carlos) Marx (1818-1882) es de origen judío, pero su papá se convirtió antes de su nacimiento al protestantismo. Carlos fue bautizado en 1824. Pasó su niñez y juventud en Tréveris (Alemania), recibiendo una educación bastante secularizada, impregnada del racionalismo kantiano y del liberalismo político. Hizo sus estudios de la jurisprudencia en Bonn y Berlín. Ahí mismo se asoció con los **jóvenes hegelianos** (o izquierdistas) y entabló amistad con Bruno Bauer. Después de sus estudios fue redactor de la revista *Rheinische Zeitung* en Colonia, donde conocía de cerca la realidad socio-política y económica de la "Revolución Industrial". Estas experiencias eran decisivas para enterarse de la diferencia abismal entre el ideal hegeliano del espíritu absoluto y la situación infrahumana de los trabajadores en las fábricas.

Empezó a **criticar duramente a Hegel**, sobre todo, su concepción del Estado, en su primera obra *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (Crítica del concepto hegeliano del Estado) de 1842. En 1843, Marx se trasladó a París, donde editó con Ruge los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales germano-franceses). 1844 aparece otra crítica o la filosofía de Hegel en la ***Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*** (Crítica de la filosofía del derecho de Hegel), en la cual también expone ya los grandes lineamientos de su propio pensamiento. En París se dedica al estudio de los economistas clásicos Adam Smith y David Ricardo, como también de los socialistas como Saint-Simon; entabló amistad con Pierre Joseph Proudhon, Louis Blanc y Michael Bakunin. Pero la amistad más duradera y fructífera resultaría del encuentro con Friedrich Engels a partir de 1844, viniendo de Londres.

Friedrich (Federico) Engels (1820-1895) es hijo de un próspero industrial y se empeñó al inicio como futuro empresario. Nacido en Alemania, su trabajo le llevó en 1842 a Manchester en Inglaterra, donde se enteró de la miserable situación del proletariado en las grandes fábricas. Un resumen de esta experiencia se encuentra en la obra *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (La situación de la clase obrera en Inglaterra) de 1845. A partir de 1845, de la amistad con Marx, muchas obras son coeditadas; así por ejemplo en 1845 el escrito *Die heilige Familie* (La sagrada familia), donde los dos atacan la izquierda hegeliana.

En 1845, Marx fue expulsado de Francia y se radicó poco tiempo en Bruselas. Aparecen sus famosas ***Thesen über Feuerbach*** con el lema programático:"Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, y la misión del hombre es cambiarlo". También escribe con Engels ***Die deutsche Ideologie*** (La ideología alemana), un ataque mortal al hegelianismo, que a la vez es un bosquejo de la concepción materialista de la historia; la obra recién fue editada en 1932. En 1847, Marx ataca a Proudhon en la *misere der philosophie* (La miseria de la filosofía), y en 1848 aparece el famoso ***Manifiesto Comunista*** de las plumas de Marx y Engels. A partir de 1849, Marx vive en Londres, con la ayuda económica de su amigo Engels. 1859 fue publicado ***Zur Kritik der politischen Okonomie*** (Contribución a la crítica de la economía política).

En 1864, Marx y Engels fundaron la "Primera Internacional" o la Asociación Internacional de Trabajadores que iría a convertirse en el Partido Comunista. Empiezan las discrepancias con los anarquistas (Bakunin, Kropotkin) y socialistas. En 1867, aparece el primer tomo del *opus magnum* ***Das Kapital*** (El capital); el segundo tomo fue revisado y publicado por Engels en 1885, y el tercero en 1894. En 1878, Engels publicó su ***Anti-Dühring,*** un ataque contra el socialista alemán Duhring. En el mismo período escribió su obra sistemática ***Dialektik der Natur*** (Dialéctica de la naturaleza), publicada recién en 1925, que contiene la base filosófica para el materialismo dialéctico. En 1884, Engels publica *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado).

4.2.3.3. El materialismo dialéctico

Siguiendo a Feuerbach, Marx y Engels invierten el sistema hegeliano de tal manera que lo ponen en la 'cabeza a los pies'. Mientras que el idealismo de Hegel parte de la idea o del concepto como realidad primordial que se 'enajena' en la naturaleza y que se reencuentra en el espíritu subjetivo y objetivo, Marx y Engels lo conciben justamente al revés. Lo primordial es la realidad natural y material que produce el pensamiento y lo que se llama 'espíritu'. Así, idealismo se invierte en **materialismo**; la materia es la realidad fundamental, y lo espiritual siempre es secundario y depende de un substrato material. No es así que la conciencia (*Bewusstsein)* determina el ser *(Sein),* sino al revés, el ser (es decir, la realidad material) determina la conciencia (la realidad ideal). Pero Marx y Engels rechazan el 'materialismo vulgar' del siglo XVIII (La Mettrie, d'Holbach, Diderot) como demasiado simple y estático.

El materialismo marxista rescata de Hegel la importancia del carácter **procesual** de la realidad, la realidad no es estática, sino un proceso continuo que obedece a ciertas leyes de transformación. De Hegel se prestan el esquema de la **dialéctica**, pero ya no como un movimiento intrínseco del pensamiento y del espíritu, sino de la misma materia. La materia no es un substrato inerte y estático, sino intrínsecamente dinámica, se desarrolla y desenvuelve **dialécticamente** hacia formas cada vez más sofisticadas y complejas. Esta combinación de una postura materialista y del método dialéctico da lugar al **materialismo dialéctico** *(Diamat)* como uno de los pilares del pensamiento marxista.

La dialéctica de la materia se manifiesta en primer lugar en relación con el hombre mediante el trabajo para devenir verdaderamente hombre. Vemos aquí el esquema hegeliano de la enajenación del espíritu en la naturaleza para poder concebirse a sí mismo, así el **hombre** se autoaliena, en el trabajo produciendo algo de sí mismo, para realizarse plenamente en la apropiación de su producto. Según la concepción marxista, el hombre es ante todo **homo oeconomicus,** definido por su actividad productiva para satisfacer sus necesidades y transformar el mundo. El **trabajo** es entonces, el eje de la humanización del hombre; trabajando se realiza y transforma la naturaleza en cultura. El hombre productor tiene una doble relación: con la naturaleza y con los demás seres humanos. De ahí que la dialéctica es sumamente **social e histórica.**

Pero la dialéctica también se produce en la misma naturaleza, sobre todo, Engels trató de explicar en su *Dialektik der Natur*. Esto significa que en la naturaleza también rigen las leyes fundamentales de la dialéctica, falseando de esta manera la antigua idea de que "la naturaleza no hace saltos". Engels señala tres leyes básicas:

1. La **ley de conversión de cantidad en cualidad.** También se la conoce como la ley del "salto cualitativo". Cuando la cantidad (por ejemplo, la temperatura) se incrementa paulatinamente, viene un momento en donde la cualidad anterior (agua) cambia repentinamente (en un salto) a otra cualidad (vapor). Esta ley se da en el ámbito social como el salto "revolucionario", una vez llegado a una tensión social suficiente.

2. La **ley de penetración mutua de opuestos.** Según la dialéctica, cada ente y cada acontecimiento también "contiene" (*aufheben*) de una u otra manera su opuesto.

3. La **ley de la negación de la negación.** Cada antítesis, es una negación (o contradicción) de la tesis; entonces la síntesis (que es una tesis a un nivel superior) es la "negación de la negación". Por ejemplo, la mariposa es la negación de la larva que a su vez es la negación del huevo. Lo mismo ocurre en la vida social con las respectivas sociedades: el socialismo es la negación de la explotación del hombre que a su vez es la negación de la dignidad humana.

4.2.3.4. Materialismo histórico

El campo principal de la dialéctica es el desarrollo histórico de la naturaleza social del hombre que consiste básicamente en su organización para satisfacer las necesidades. La economía y los medios de producción son determinantes para las diversas relaciones sociales, y por lo tanto para la estructura política de una sociedad. Así el materialismo es "histórico" en el sentido que busca explicar la dialéctica y su movimiento a través de la **historia real y material** del hombre. La historia no es un proceso "ideal" (Hegel), ni una secuencia de mera casualidad, sino un proceso ordenado y dirigido hacia una meta. El marxismo hereda del cristianismo y judaísmo la concepción unidireccional y escatológica de la historia, pero sin proyectarla a la trascendencia. Lo que mueve la historia, es la dialéctica, es decir, las **contradicciones de fuerzas antagónicas** que dan lugar a niveles superiores de producción y organización.

Como Hegel, también Marx y Engels interpretan la historia como secuencia de diferentes etapas, pero en base a la realidad material de la economía. A cada etapa del proceso de desarrollo de los medios de producción corresponde un cierto tipo de sociedad con sus respectivas leyes, culturas y religiones. El factor básico de la historia no son las "ideas", sino la actividad económica del hombre. Marx y Engels distinguen cuatro etapas históricas pre-revolucionarias, y dos post-revolucionarias.

1. **La época asiática o el comunismo primitivo**. Esta concepción tiene mucha semejanza con el paraíso perdido de Rousseau. En un primer momento, toda la tierra, el agua y los frutos eran de todos; no existía la propiedad privada ni el dinero. Esta situación cambió con el primer hombre que hizo un cerco diciendo: "Esto es mío". La propiedad privada es considerada el pecado original que originó un "salto cualitativo" a otra época.

2. **La época antigua de esclavitud**. Empieza la división de trabajo y la propiedad privada de bienes y medios de producción. El sistema sólo funciona en base a la fuerza, pero justificado por una explicación ideológica (por ejemplo, Aristóteles no consideró a los esclavos como "seres humanos").

3. La **época feudal** de la Edad Media. La forma económica resaltante es el mercantilismo o la acumulación de mercadería como signo de riqueza. La sociedad feudal es jerarquizada y refleja la misma concepción eclesiástica y teológica.

4. La **época burguesa del capitalismo** que se basa en la explotación de una clase por otra y la acumulación de capital como signo de riqueza. La sociedad burguesa defiende la igualdad política de los hombre (Revolución Francesa), pero sigue practicando la desigualdad fundamental en lo económico. Se producen dos clases antagónicas: los que poseen los medios de producción (capitalistas) y los que tienen que vender su fuerza de trabajo (proletarios).

Esta situación según Marx tiene que producir necesariamente la **revolución** como un cambio brusco de cualidad, debido a la agudización del antagonismo entre las dos clases. El proletariado, que se convierte de "clase en sí" a una "clase para sí", tiene un rol protagónico en la lucha de clases para crear las bases de la revolución proletaria que sería la última y decisiva. Una vez realizada esta revolución, se producirían dos épocas:

5. La época de la **dictadura del proletariado.** La clase vencedora tiene que instalar un régimen que ya no permite la propiedad privada de los medios de producción, es decir, una economía socialista. Esto sólo es posible en un primer momento por la fuerza, hasta que los antagonismos anteriores definitivamente desaparezcan.

6. La época de la **sociedad comunista.** Esta es la meta final de toda la historia, convirtiendo así el comunismo primitivo a través de muchos pasos en "comunismo desarrollado" en el cual el "individuo puede realizarse libremente en una sociedad sin clases". Este estado escatológico intramundano es a la vez el fin de la dialéctica, porque todas las contradicciones y antagonismos habrán desaparecido.

4.2.3.5. Base económica y superestructura ideológica

De acuerdo a la concepción materialista, el marxismo considera como base de todos los fenómenos "ideales" las condiciones materiales que son específicamente las circunstancias económicas. Esta posición que deriva toda la realidad espiritual de una base económica, se llama **economismo**. En el modelo marxista existen entonces dos niveles de "realidad": La realidad básica de las condiciones económicas, y la realidad secundaria de las ideas correspondientes. La llamada **superestructura ideológica** es un reflejo de la **infraestructura** o base económica, depende de y es determinada por el modo, las fuerzas y las relaciones de producción. Aunque la determinación no es netamente unidireccional, sino dialéctica, se trata de un **reduccionismo** en el sentido de que todo fenómeno cultural puede ser "reducido" a y explicado por la base material y económica.

Según la teoría marxista, la base económica consiste de dos estamentos: las **fuerzas materiales de trabajo** y las **relaciones productivas**. Las fuerzas productivas comprenden todos los medios de producción como tierra, recursos naturales, maquinaria, infraestructura, capital, pero también la fuerza humana de trabajo (proletariado). Las relaciones productivas tienen que ver con los tipos de propiedad de los medios de producción. En el capitalismo, estos medios son de propiedad privada (a veces mediante consorcios), en el socialismo de propiedad colectiva. Estos dos factores determinan no sólo la economía y la situación laboral, sino toda la vida social, política, cultural y hasta religiosa.

La **superestructura ideológica** comprende todo lo que Hegel llamó "espíritu objetivo y absoluto", es decir la estructura política, jurídica y social, como también el arte, la religión y la filosofía. Lo "ideal" no tiene subsistencia sino es un "reflejo" necesario de la base económica; por lo tanto no tiene sentido tratar de cambiar el mundo por "ideas", sino hay que cambiar las mismas condiciones económicas. Si estas cambian (por ejemplo, por una revolución), necesariamente cambiará también la superestructura ideológica. El término "ideología" significa simplemente que se trata de un reflejo y una justificación ideal de la realidad material, en específico de la situación económica (cuadro inferior).

Marx dedicó un interés especial al rol que cumple la **religión**. Esta pertenece a la superestructura ideológica, y por lo tanto depende de la respectiva base económica. La función de la religión para Marx consiste en la **alienación del hombre** de su verdadera naturaleza y mi-

sión, prometiéndole un mundo trascendente mejor, para poder aguantar la miseria en este mundo. Como dice Marx, la religión es a la vez "expresión de y protesta contra" esta miseria e injusticia, pero es una protesta idealista y escapista. Por lo tanto, la religión es **opio del pueblo** en un doble sentido: "opio" como tranquilizador y consolador en una situación de extrema explotación, y "opio" como desvío consciente de la mente para no cambiar la situación en la lucha. Sin embargo, Marx no insiste en la crítica teórica de la religión, sino en su eliminación práctica. Una vez desaparecida su base material (la miseria humana), también desaparecerá la misma religión como reflejo ideológico.

4.2.3.6. El impacto del marxismo

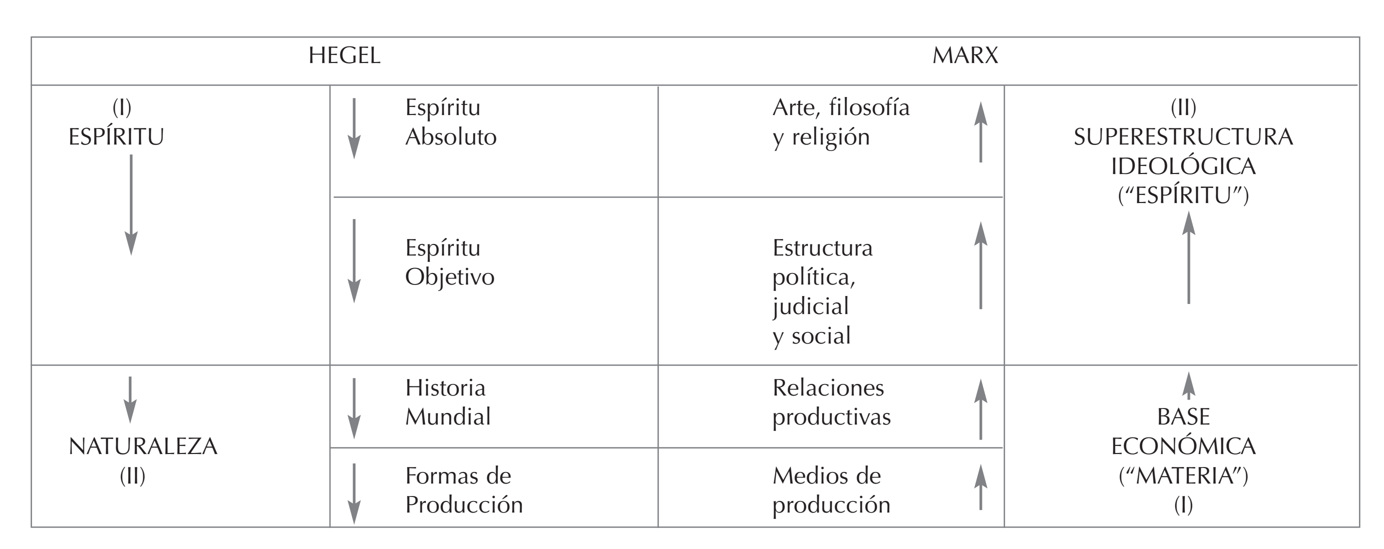
El gran impacto del marxismo como postura filosófica se debe, sobre todo, a su carácter **práctico y político**, y no tanto a su naturaleza filosófica en sentido estricto. La filosofía marxista es una síntesis de la dialéctica hegeliana, ideas materialistas y concepciones socialistas existentes. Su fuerza resulta de la aplicabilidad a la realidad concreta. En este sentido, el marxismo tenía su *kairos* en el apogeo de la Revolución Industrial con excesos de explotación e injusticia social. Aparte de la concepción general del mundo y de un instrumento de **análisis social**, el marxismo sobre todo ofrece **orientaciones de acción**, en especial para el movimiento obrero y sindical. No debe sorprender entonces que el marxismo tenga su mayor acogida entre la clase obrera y los intelectuales a su servicio.

Después de la muerte de Engels, en la época de la Segunda Internacional, empezó la lucha entre un ala que iba a ser la **socialdemocracia**, y otra que se iba a constituir como **partido comunista**. Los protagonistas de la socialdemocracia (sobre todo Eduard Bernstein) revisaron la teoría marxista en dos puntos: rechazaron la teoría de la "pauperización" que concebía la revolución como consecuencia lógica del capitalismo, y criticaron la base hegeliana del marxismo. Su gran adversario en la "disputa de revisionismo" era Karl Kautsky que defendió la "ortodoxía marxista". Pero también se evolucionó un "marxismo moderado" en el sentido de un socialismo ético o neokantiano (Karl Vorlander, Max Adler). El marxismo ortodoxo se desarrolló sobre todo gracias al pensamiento de **Wladimir lljitch Lenin (1870-1924)** que enfocó el rol del partido en el proceso revolucionario y en la organización socialista.

Con la revolución de 1917, en Rusia empezó la Tercera Internacional, pero al inicio con una oposición marxista de tipo moderado (Rosa Luxemburg, Trotzki) y del llamado "empirocriticismo" (Richard Avenarius, Ernst Mach). El marxismo oficial de la Unión Soviética era al marxismo-leninismo, que sufrió un cambio muy dogmático bajo Joseph Stalin y tomó un camino propio en China bajo Mao Tse Tung. Como reacción a este marxismo "ideologizado" y "dogmatizado" surgió en Europa Occidental un pensamiento crítico inspirado en la misma filosofía de Marx, que se llamaría *neomarxismo* o teoría crítica de la Escuela de Francfort.

4.3. Positivismo y neokantismo

En cierto sentido, tanto el positivismo como el neokantismo son renovaciones y reelaboraciones de posiciones empíricas y racionalista del siglo XVIII. Las dos corrientes tienen en común su rechazo rotundo del idealismo, en especial del hegelianismo, y su pretensión de desarrollar una filosofía anti-metafísica, elevada sobre el desarrollo de las ciencias y la tecnología.



HEGEL		MARX	
(I) ESPÍRITU	Espíritu Absoluto	Arte, filosofía y religión	(II) SUPERESTRUCTURA IDEOLÓGICA ("ESPÍRITU")
	Espíritu Objetivo	Estructura política, judicial y social	
NATURALEZA (II)	Historia Mundial	Relaciones productivas	BASE ECONÓMICA ("MATERIA") (I)
	Formas de Producción	Medios de producción	

4.3.1. El positivismo

El positivismo es una postura filosófica que tiene como padre intelectual a Auguste Comte, pero que tiene sus raíces tanto en el empirismo británico, como también en el materialismo francés del siglo XVIII. En especial, el positivismo *avant la lettre* es representado por Hume, d"Alembert y Turgot. Nosotros incluimos en este capítulo también corrientes como el **utilitarismo, experimentalismo, empirismo nuevo, cientificismo y naturalismo**. Todas estas posturas comparten con el positivismo en sentido específico la orientación en las ciencias naturales. Existe una convicción amplia de que la especulación metafísica y la fe religiosa puedan ser sustituidas por una explicación netamente científica y por el progreso social y tecnológico. El positivismo del siglo XIX es un hito en el desarrollo de la filosofía empírica, fundado en Francia por Auguste Comte, pero también abrazado -de una u otra manera- en Inglaterra, sea bajo otra denominación, por John Stuart Mill, Herbert Spencer, Jeremías Bentham y Charles Darwin. En nuestro siglo, el positivismo vivía un renacimiento considerable en el *neopositivismo* o *positivismo lógico* dentro de la corriente más amplia de la filosofía analítica.

4.3.1.1. Auguste Comte (1798-1857)

4.3.1.1.1. Vida y obra

El más destacado expositor y representante del positivismo clásico es Augusto Comte, nacido en Montpellier (Francia), educado como católico y monárquico, que se declara a los 14 años no-católico y republicano. Cursó sus estudios en la Escuela Politécnica de París, y a partir de 1817, es secretario de Saint-Simon, una colaboración fructífera de siete años. En 1826, empieza en círculos privados con sus lecciones sobre la filosofía positivista, las que serían la base para su famoso ***Cours de philosophie positive*** (Curso de filosofía positiva) de 1830-1842.- En 1844 aparece el ***Discours sur l'esprit positif*** (Discurso sobre el espíritu positivo) y entre 1851-1854 fue publicado el ***Système de politique positive*** (Sistema de política positiva). En 1852 aparece el famoso ***Catéchisme positiviste*** (Catecismo positivista), y en 1856 el primer tomo de una síntesis del pensamiento positivista.

4.3.1.1.2. El principio positivista

En las obras de Comte abunda el término "positivo" que nos da pautas para la comprensión de lo que quiere el "positivismo". "Positivo" significa para Comte.

1. *Lo que "es dado" o "puesto" como evidente*. En este sentido, el conocimiento "positivo" es sólo el conocimiento de los hechos o fenómenos observados y de las leyes que coordinan y describen los fenómenos. La filosofía positivista restringe entonces el conocimiento a los hechos empíricos, a lo que "positivamente" se puede describir. Toda especulación metafísica, argumentación ética o consideración estética cae fuera del criterio de un conocimiento verdadero. Este siempre se puede someter a prueba empírica, y si esto no es posible, queda descartado como conocimiento científico.

2. **Lo que es útil**. Cada conocimiento verdadero se caracteriza por la utilidad concreta para el progreso social de la humanidad. Comte formula así un principio que iba a ser de gran envergadura para la revolución industrial y tecnológica. El conocimiento nunca es un fin en sí, sino siempre un instrumento para mejorar las condiciones de vida y para avanzar en la misión histórica de la humanidad. La especulación metafísica es inútil, porque no contribuye nada a la solución de los grandes problemas sociales y tecnológicos, sino más bien es una pérdida de tiempo. Este espíritu positivista se llamaría en el sigio XX la "razón instrumental" (Marcuse).

3. **Lo que permite la predicción**. El conocimiento positivo se caracteriza por su capacidad de predecir los fenómenos, tanto naturales como sociales, como consecuencia de un sinnúmero de datos empíricos. ***Savoir est prévoir*** - "saber es prever". Las ciencias tienen que estar al servicio de la "planificación" de la sociedad y de la vida humana; por lo tanto requieren de criterios que permitan "predecir" el futuro en base a datos estadísticos, leyes y probabilidades.

4.3.1.1.3. La teoría de los estadios

Para Comte, el espíritu positivista es la expresión de su tiempo, encarnado en la Revolución Industrial, el gran avance de las ciencias, la pérdida de poder de la Iglesia y las explicaciones “naturalistas” del hombre. Sin embargo, este estadio incipiente sólo ha sido posible mediante un proceso histórico que comprende en total **tres estadios**, y que se desarrolla con una necesidad que hace pensar en la dialéctica hegeliana o marxista. Comte está convencido que el “estadio positivista” tiene que realizarse tarde o temprano como la escatología” de la humanidad, a pesar de que los anteriores estadios todavía tuvieran su influencia.

Cada uno de los estadios representa tanto una época en la vida individual (ontogenética) como en la vida de la especie humana (filogenética), expresa una cierta forma de concebir la realidad (cosmovisión), como también una manera de organizar la sociedad.

El **primer estadio** que corresponde a la “infancia” de la humanidad es el **estadio teológico**. Las últimas causas son las voluntades de unos seres sobrehumanos o dioses. Lo que ocurre en la naturaleza es considerado como manifestación de divinidades (teofanías), y lo que está vigente en una cierta sociedad, es la consecuencia de una “ley divina”. Comte compara este estadio con la “fe infantil” en seres sobrehumanos que intervienen cada rato y que determinan el curso del mundo mediante castigos, amenazas y recompensas. Existen tres sub-estadios teológicos, de acuerdo a la concepción teológica: el fetichismo (o animismo) considera objetos naturales o artificiales como “sagrados” y “animados”, el politeísmo reparte el trabajo sobrehumano en varios dioses con características peculiares y el monoteísmo reúne todos estos aspectos en un solo dios. Comte sitúa este estadio en las edades Antigua y Medieval. La organización social correspondiente es la **monarquía y el orden militarista.**

El **segundo estadio** que corresponde a la “adolescencia” de la humanidad es el **estadio matafísico**. Los fenómenos ahora son explicados en términos de entidades abstractas como materia, ser, fuerza, causalidad, atracción y repulsión. Lo común con el anterior estadio consiste en el afán de buscar una “realidad verdadera” *detrás o por encima* de la “realidad empírica”. Aunque el mundo ya no es sujeto al capricho de “dioses”, sin embargo, es gobernado por “principios” sobrenaturales (meta-físicos), y no por categorías empíricas. Este estadio compete a la Ilustración, aunque Comte seguramente pensó, sobre todo, en el idealismo de Hegel. La forma política correspondiente es la soberanía popular y la ley.

El **tercer estadio**, por fin, coincidiendo con la “adultez” de la humanidad, es el **estadio positivo** que según Comte está por gestarse en su tiempo. Con el avance de las ciencias, ya no es necesario recurrir a explicaciones sobrenaturales para poder entender la realidad. El verdadero conocimiento positivo (y adulto) es real, cierto y útil; la disminución del teísmo y el incremento del ateísmo es una consecuencia natural y necesaria de la madurez de la humanidad. Comte no defendió dogmáticamente el ateísmo, pero lo consideró como actitud más coherente dentro de una filosofía positivista. En el estadio positivo, la religión y moral tradicional, como también la metafísica serán paulatinamente reemplazadas por la **ciencia** que nos da una explicación empírica y natural de la realidad. Este dogmatismo científico que se llama **cientificismo** tenía bastante acogida en el siglo XIX, y sigue teniendo seguidores hasta hoy día.

Según Comte, es irreversible el proceso humano de maduración, y por lo tanto, la plena llegada de la “era positiva”. Lo único que el hombre puede hacer es preparar el camino para tal advenimiento, tarea predilecta de la **elite científica**. Toda explicación teológica o metafísica quedará obsoleta ante la explicación netamente científica, además, será el mismo progreso el cual demostrará la superioridad del conocimiento positivo y de la filosofía positivista.

4.3.1.1.4. Ciencias y religión positivista

El positivismo da inicio a una larga tradición de reduccionismo científico, el modelo de cada ciencia es las ciencias naturales, y su demostrabilidad empírica sirve como criterio general para el conocimiento científico. Comte clasifica las ciencias en **seis ciencias básicas**: matemáticas, astronomía, física, química, fisiología (o biología) y sociología (o física social). El orden jerárquico indica la principalidad y el grado de demostrabilidad, pero la utilidad social aumenta con las últimas ciencias (biología y sociología). Todas las ciencias “espirituales” quedan fuera del criterio positivista, en especial la psicología y la teología. Claro que también la metafísica tiene que ceder ante el “cuchillo” reduccionista de Comte.

Conforme a Comte, cada ciencia desarrolla su propio método, para el modelo paradigmático la matemática; las demás ciencias pueden acercarse cada vez más a este ideal de una ciencia puramente deductiva, pero nunca pueden ser reducidas a ella. La filosofía sólo tiene su lugar como “filosofía positiva” porque toda filosofía racionalista y especulativa todavía pertenece al

estadio matafísico y no contribuye al desarrollo de la humanidad. La filosofía positiva tiene una doble tarea: clasificar sistemáticamente las ciencias y llegar a una síntesis doctrinal del conocimiento científico. La primera tarea asigna a la filosofía una función auxiliar frente a las ciencias como la tenía en la Edad Media frente a la teología (*philosophia ancilla theologiae*). La síntesis doctrinal del conocimiento científico se orienta a las relaciones de las ciencias con la humanidad, y su principio sintetizador es la sociología.

Comte introduce la **sociología** no solamente como una nueva ciencia, sino como culminación de todas las demás ciencias. La sociología o física social contribuye en especial al estadio positivo del avance intelectual, porque analiza el orden social en términos entaramente empíricos, sin tomar en cuenta principios teológicos, metafísicos e ideológicos. En la "estática social", Comte describe el orden social, y como padre intelectual considera a Aristóteles; en la "dinámica social", considera el progreso social, refiriéndose a Montesquieu. Según Comte, la unificación de la humanidad, mediante la industrialización, el espíritu positivo y el aporte de la sociológia, llevará por sí misma al pacifismo; el gobierno tiene que ser una aristocracia de una **elite científica** (semejante al ideal de Platón).

Para Comte, la humanidad como colectivo reemplaza en cierto modo las entidades de los estadios teológicos y metafísicos. Rechaza el principio liberalista de la autonomía del individuo, y por lo tanto no da mucha importancia a los derechos individuales del hombre; este es ante todo miembro de la sociedad. La **humanidad** o el "Gran Ser" se convierte para el positivismo comteano en algo sagrado y ocupa el puesto que en el estadio teológico le fue reservado a Dios. De ahí que Comte plantea una religión positivista como un culto netamente secular e ilustrado, para elevar a la "humanidad" a un nivel de veneración religiosa. La **religión positivista** propuesta por Comte reúne muchas características del catolicismo, desde los dogmas (el cientificismo), los santos (científicos eminentes) hasta los templos (existen templos positivistas) y los ritos (el credo a la humanidad). Más tarde fue fundada la Iglesia Positivista que tenía un impacto considerable en todo el mundo.

4.3.1.2. El positivismo post-comteano

El positivismo como movimiento filosófico tenía un impacto considerable, sobre todo en Francia (Littré, Taine, Renan, Durkheim) e Inglaterra donde se manifestó como "utilitarismo" (Bentham, Mill, Spencer). En Alemania, se conoce al positivismo como "empiriocriticismo" (Feuerbach, Dühring, Avenarius) o "positivismo fenomenológico" (Mach, Cornelius, Ziehen). A través de estas líneas, el pensamiento positivista vivía un renacimiento en la primera mitad de nuestro siglo en el **neopositivismo** o **positivismo lógico**, partiendo del "círculo de Viena" y extendiéndose a Inglaterra y Estados Unidos.

4.3.1.2.1. El positivismo en Francia

Aunque había seguidores fieles del pensamiento de Comte, como Pierre Lafitte (1832-1906), la mayoría de los positivistas post-comteanos en Francia tenía severas críticas a su maestro, sobre todo, con respecto a su "religión positivista".

Émile Littré (1801-1881) que se hizo célebre con su "Diccionario de la lengua francesa", rompió en 1852 con el mismo Comte, insistiendo en el carácter epistemológico del positivismo. En 1863, aparece su obra "Auguste Comte y la filosofía positiva". De acuerdo con Littré, todos los fenómenos pueden ser explicados en términos de materia y fuerza inherente a esta, sin embargo, rechazó el carácter materialista del positivismo porque implicaría una posición metafísica. Rechaza tajantemente la religión positivista y el culto a la humanidad como un elemento anti-positivista.

Claude Bernard (1813-1878) sostuvo como médico que la ciencia experimental fuera la única fuente de conocimiento sobre el mundo, defendió el determinismo como principio inherente a las ciencias empíricas.

Joseph Ernest Renan (1823-1892) era teólogo y trató de llegar a una síntesis del pensamiento positivista y la religión cristiana, es famoso por su obra *La vie de Jésus* (La vida de Jesús) de 1863. Renan rechaza lo sobrenatural como algo empíricamente inaccesible, niega la deidad trascendente y personal que interviene en la historia y desarrolla una "teología de proceso" con Dios como el fin ideal de todo el desarrollo humano (*Deus in fieri*).

Hippolyte-Adolphe Taine (1828-1993) era un gran historiador, dedicándose a la psicología (asociacionista), literatura y el arte. Taine intenta combinar las convicciones positivistas con una inclinación a la metafísica; su posición gnoseológica es un nominalismo estricto.

Émile Durkheim (1858-1917) podría ser llamado el "padre de la sociología", si no habría sido el mismo Comte quien fundó esta ciencia moderna. En su famosa obra *Les régles du méthode sociologique* (Las reglas del método sociológico) de 1895, Durkheim propone la so-

ciología como el estudio empírico de los hechos sociales, sin tomar en cuenta un esquema *a priori* del desarrollo social como el comteano o el marxista. Sostiene que las formas intelectuales son representaciones colectivas, y que la religión es la forma primaria de la **conciencia colectiva.** Además, pretendió convertir la ética en una ciencia netamente empírica.

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) era seguidor de Durkheim, pero se dedicó, sobre todo, al estudio de las mentalidades de "pueblos primitivos". Según Lévy-Bruhl, la mentalidad de los pueblos primitivos es de carácter **prelógico**, es decir, mítico y religioso.

La mentalidad de los "pueblos desarrollados" más bien es de carácter lógico y científico, acercándose al ideal positivista. Su obra principal *La mentalité primitive* (La mentalidad primitiva) de 1923 ha sido el libro de estudio clásico para la etnología o antropología cultural en el siglo XX.

4.3.1.2.2. El positivismo inglés

El pensamiento positivista en Inglaterra tiene la forma del **utilitarismo**, y fue lanzado hasta antes de Comte en Francia. Este "positivismo avant la lettré" se orientó sobre todo en Hume, Helvétius, Priestley y Hutcheson: en el empirismo británico y la Ilustración.

El padre intelectual del utilitarismo es sin duda **Jeremy Bentham (1748-1832)** que pertenece por las fechas a la filosofía moderna, pero que tiene que ser considerado "filósofo contemporáneo" por su pensamiento programático. Bentham cursó estudios de derecho en Oxford, y se interesó, sobre todo, por la reforma legal y penal como momentos del desarrollo social. En 1776 fue publicado su *Fragmento sobre el gobierno*, en 1780 su obra principal *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (Introducción a los principios de la moral y legislación), y en 1791 el *Panópticon*, un proyecto de una prisión modelo.

Bentham interpretó y aplicó explícita y universalmente el **principio de utilidad** como principio básico de la moral y legislación. La base antropológica es el hedonismo psicológico, según el cual el hombre busca por naturaleza el placer y evita el dolor. "La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos señores soberanos, **el dolor y el placer**... Ambos nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos". Acciones buenas son aquellas que tienden a aumentar la medida total de placer, y acciones malas las que tienden a disminuirla. El principio de utilidad entra en la ética eudaimonista como el **principio de máxima felicidad**. "La mayor felicidad de todos...consiste en lo bueno y lo justo, y sólo lo bueno y justo y universalmente deseable, fin de la actividad humana".

Si el placer o la felicidad es el criterio objetivo del actuar, uno necesita hacer un *cálculo hedonístico o "felicífico*" que está basado en siete factores: intensidad, duración, certeza o incertidumbre, proximidad o lejanía, fecundidad, pureza y extensión. Sobre todo, el último eleva la ética utilitarista de un nivel netamente individual a lo universal, el fin es el máximo número de personas felices. Este mismo principio se debe aplicar también a la legislación y la gestión de gobierno. Bentham acepta la democracia como una garantía para que el gobierno actúe según el principio utilitarista de la felicidad del mayor número posible de individuos. El principal discípulo de Bentham fue **James Mill (1773-1836)**.

Pero era **John Stuart Mill (1806-1873)** quien supo hacer la síntesis entre utilitarismo y positivismo, llegando a ser el representante principal del pensamiento positivista en Inglaterra. Nacido en Londres, Mill recibió una formación muy amplia y extensa; en 1823 ingresó a la famosa East India Company. Era un buen rato parlamentario y defendió el sufragio femenino. Su pensamiento estaba bajo la influencia de Bentham. Comte, Saint-Simon y Coleridge. Su obra más famosa ***System of Logic, ratiocinative and inductive*** (El sistema de la lógica deductiva e inductiva) fue publicada en 1843; en 1848 aparecen los *Principles of Political Economy* (Principios de la Economía Política), en 1859 *On Liberty* (Sobre Libertad), y en 1863 *Utilitarianism* (Utilitarismo).

Mill defiende el utilitarismo de Bentham, pero como una ética no-egoísta de la felicidad como fin último de todos los hombres. La naturaleza humana no puede ser definida en términos de placeres y dolores, sino en un sentido más dinámico: el hombre es un ente que progresa desarrollando sus potencias. Por lo tanto, el libre autodesarrollo del individuo es el principal ingrediente de la felicidad humana que sólo se limita por el interés de los demás. El derecho de la *libertad* está fundamentando en el principio de la utilidad. Mill es el gran teórico de la *democracia liberal* que tiene que alentar el desarrollo libre y pleno del individuo. Por eso, también insistió en la obligatoriedad de la educación y el sufragio femenino. Sostenía el determinismo del carácter y la predictibilidad de las acciones y voliciones humanas, sin embargo, defendió a la vez la libertad de la voluntad.

El espíritu positivista de Mill se manifiesta, sobre todo en su **obra lógica**. En su *System of Logic*, somete la lógica tradicional a un análisis detallado y llega a la conclusión de que la lógica silogística no contribuye nada al progreso científico. La lógica trata de las inferencias de las verdades previamente conocidas y expresadas por el lenguaje. Existen dos tipos de proposiciones: reales y nominales. Las proposiciones reales (o sintéticas) afirman en el predicado algo nuevo que no está contenida en el sujeto, las proposiciones nominales (o analíticas) no agregan en el predicado nada nuevo, sino sólo explican el sujeto. Para la ciencia, las proposiciones reales son las más valiosas. Mill niega la existencia de verdades a *priori* e insiste en el origen **empírico** de todas las proposiciones, inclusive las matemáticas.

Por eso, Mill critica la inferencia silogística o deductiva como estéril, mientras que la **lógica inductiva** representa una inferencia real puesto que la conclusión abarca más de lo contenido en las premisas. Es la verdadera "lógica de descubrimiento", mientras que el silogismo sólo tiene carácter interpretativo. La premisa mayor es una premisa "suprimida" de la inducción, porque cada generalización sólo se obtiene por un proceso inductivo. Así Mill puede decir que cada inferencia va de lo particular a lo particular, a través de un proceso de generalización. Los universales no son más que conjuntos de particulares: expresión de la posición nominalista de Mill. Cada inducción presupone como primera premisa el **principio de la constancia de la naturaleza** sin el cual una inferencia científica no sería válida.

Este principio se manifiesta en primer lugar en la l**ey de causalidad** que es universalmente válida, a pesar de ser una generalización inductiva. Según Mill, la causalidad es la sucesión invariable e incondicional de fenómenos. Mill insiste en la función imprescindible de las **hipótesis empíricas** para el avance de las ciencias, para convertir una hipótesis en asegurada ley causal, hay que emplear los cuatro métodos de la investigación experimental: concordancia, diferencia, residuos y variaciones concomitantes.

Mill también pretendió extender las consideraciones lógicas a las **ciencias morales**, es decir, las ciencias de la naturaleza humana como la psicología, la etología (estudio del carácter), la sociología y la historia. En todos estos campos hay que descubrir ciertas relaciones objetivas con el fin de poder **predecir** las acciones humanas, tanto en lo individual como en lo político. Esto permitiría construir una sociedad "positiva", elevada sobre principios empíricos y firmes. Mill discrepó con Comte con respecto al culto positivista y la nueva religión "científica".

Aunque no fue filósofo, sino estudioso de la naturaleza, **Charles Robert Darwin (1809-1882)** dio un impulso considerable a la filosofía contemporanéa, sobre todo en Inglaterra. Darwin es conocido como el padre de la **"teoría de la evolución**" o del evolucionismo, y sus estudios eran como una avalancha en la vida intelectual de la segunda mitad del siglo XIX. La idea de la evolución biológica ya había aparecido en la Grecia Antigua, y fue preparada por Georges-Louis de Buffon (1707-1788) y Jean Baptist Pierre Lamarck (1744-1829). En la famosa obra ***Origin of Species*** de 1859 (el título completo es "El origen de las especies por medio de la selección natural o la conservación de las razas mejor dotadas en la lucha por la vida"), Darwin cuestiona la teoría de la fijación de las especies y desarrolla la **teoría general de evolución**.

Las especies de plantas y animales han evolucionado en un largo proceso de especies inferiores mediante la selección natural en la lucha por la sobrevivencia. En este proceso, las mutaciones favorables tienden a prevalecer y las desfavorables a ser destruidas. La sobrevivencia de los más fuertes y adaptados (*the survival of the fittest*) es un método natural de selección genética, la **lucha por la existencia** es el factor decisivo en el proceso evolutivo. Este principio podría ser aplicado también en el campo social para describir el origen de jerarquías o hasta para realizar una selección genética humana como era el caso en el nazismo. Uno de los representantes del **darwinismo social** era Nietzsche.

En ***The Descent of Man, and Selection in Relation of Sex*** (La estirpe del hombre, y la selección en relación con el sexo) de 1871, Darwin aplica la tesis general al ser humano. El hombre no es una excepción en el proceso evolutivo, sino que también puede ser considerado como producto de la evolución. Esta **teoría especial de evolución** causó una amarga controversia teológica que en ámbitos fundamentalistas perdura hasta hoy día. Sin embargo, la teología ya no ve ninguna inconsistencia entre la fe y la teoría de evolución, y algunos teólogos abrazaron la nueva teoría como una manifestación mayor de la grandeza divina (sobre todo Teilhard de Chardin). El evolucionismo entendido en sentido netamente biológico lleva al **naturalismo**, que es común casi a todas las posturas positivistas. El impacto filosófico del darwinismo se nota en Thomas Henry Huxley (1825-1895), John Tyndall (1820-1893), Sir Leslie Stephen (1832-1904), pero sobre todo en Spencer.

Herbert Spencer (1820-1903) es el representante principal del evolucionismo y de la adaptación filosófica del darwinismo. En su obra voluminosa ***A System of Synthetic Philosophy*** (Sistema de Filosofía Sintética) de 1862-1896 en diez volúmenes, Spencer expone todo el sistema de su filosofía evolucionista. Abraza el fenomenismo de los empiristas y limita la filosofía y la ciencia al ámbito fenoménico. La diferencia entre filosofía y ciencia no es su objeto, sino el grado de generalización que en el caso de la filosofía llega a ser completo. Spencer rechaza las verdades *a priori*, pero afirma conceptos e hipótesis como productos de la experiencia acumulada de la raza (llamada *"a priori* relativo").

El concepto básico de la realidad es el de **fuerza** que tiene como principios generales la conservación de materia, la continuidad del movimiento y la persistencia de la fuerza. Y la ley básica y universal es la **ley de evolución o de progreso**, es decir, la ley de la redistribución continua de materia y movimiento. El proceso evolutivo universal va de lo indefinido a lo definido, de lo incoherente a lo coherente, de la homogeneidad a la heterogeneidad, y corresponde a una diferenciación progresiva. La integración de la materia va acompañada de una dispersión del movimiento. Aunque Spencer considera la alternación de evolución y disolución, manifiesta una fe firme en el progreso (optimismo evolutivo).

La ley de evolución se da tanto en lo inorgánico, orgánico como en la superorgánico o social. Entre estas esferas existe una analogía recíproca de fuerzas intrínsecas y extrínsecas. También la psicología y sociología estudian el proceso evolutivo del pensamiento, respecto de la sociedad; los estados son "superorganismo" que luchan por la sobrevivencia y que se evolucionan necesariamente. Según Spencer, el Estado de tipo industrial sería la forma más evolucionada y además pacífica de la convivencia humana. También pretende elaborar la **ética** sobre los fundamentos científicos de la evolución. El principio del "derecho de los más fuertes" refleja un comportamiento imperfecto, mientras la cooperación y ayuda mutua es un comportamiento mucho más evolucionado, y por lo tanto más perfecto. Spencer abraza el utilitarismo como la ética más científica y concorde con la ley de evolución. También desarrolla una **filosofía de lo Incognoscible**, abriendo espacio a realidades transfenoménicas como las afirma la religión.

4.3.2. El neokantismo

El renacimiento del pensamiento de Kant en el movimiento neokantiano o **neokantismo** en la segunda mitad del siglo XIX se debe, a dos factores: en primer lugar se notó, sobre todo en Alemania, una cierta insatisfacción con los **grandes sistemas idealistas** (Fichte, Schelling, Hegel), pero también con el positivismo y materialismo, porque no sabían dar una concepción adecuada de la realidad. La limitación del conocimiento humano, como la había concebido Kant, se manifestaba cada vez más en los diferentes campos de la sociedad. En segundo lugar, el avance acelerado de las ciencias particulares, en especial de las **ciencias naturales**, requería cada vez más una fundamentación filosófica que no podían dar las demás posturas.

En 1865, Otto Liebmann publicó su obra ***Kant und die Epigonen*** (Kant y sus epígonos) en la cual clama después de cada capítulo por la necesidad de "**volver a Kant"**. Este postulado era el inicio de una labor de investigación de la obra de Kant, pero sobre todo de un desarrollo crítico y autónomo de su filosofía. En Alemania, el neokantismo venía a ser la filosofía académica en la segunda mitad del siglo XIX; prácticamente todas las cátedras fueron ocupadas por neokantianos. Muchos filósofos que pertenecen a otra corriente fueron llamados "neokantianos" porque se referían de una u otra manera al gran maestro de Konigsberg. Esto es el caso de los **neokantianos metafísicos** (Volkelt, N. Hartmann, Wundt) y de los **neokantianos empiristas** (Helmholtz, Dilthey, Mach, Riehl, Vaihinger).

Nosotros vamos a tratar aquí como "neokantianos" a los representantes de las dos famosas escuelas, la de Marburgo y la de Baden. La **escuela de Marburgo** enfatizó sobre todo temas lógicos, epistemológicos y metodológicos, y sus representantes principales son Cohen, Natorp, Cassirer, Liebert, Vorländer y Stammler. La **escuela de Baden** se dedicó más a los estudios axiológicos (filosofía de valores) y culturales (filosofía de la cultura); sus representantes principales son Rickert, Windelband, Lange, Münsterberg y Bauch.

4.3.2.1. La escuela de Marburgo

El primero que ocupó la cátedra de filosofía neokantiana en Marburgo era *Hermann Cohen (1942-1918)* quien publicó en 1871 *La teoría Kantiana de la experiencia* dando la señal para el inicio de un nuevo estudio de la teoría kantiana. Cohen adopta una posición radicalmente anti-metafísica rechazando la existencia de una realidad transfenoménica (*Ding-an-sich*). En su gran obra de madurez ***System der Philosophie*** (Sistema de la Filosofía) de 1902-1912, Cohen adopta la tripartición kantiana: el primer tomo trata de la "lógica del conocimiento

puro", el segundo de la "ética de la voluntad pural y el tercero de la "estética del sentimiento puro". La base del método científico debe ser la lógica del conocimiento, y la ciencia fundamental es la matemática. La ética es el centro de la filosofía. Cohen aplica el imperativo categórico de Kant al ámbito político, llegando a la conclusión de que una sociedad socialista democrática fuera la expresión auténtica de la voluntad ética del hombre.

Su sucesor **Paul Natorp (1854-1924)** está de acuerdo con su maestro en las líneas generales. En ***Fundamentos filosóficos de las ciencias exactas*** de 1910 se manifestó en contra de la necesidad de las intuiciones de espacio y tiempo para las matemáticas, más bien, es una ciencia pura que no requiere de las formas *a priori* de la sensibilidad. Natorp pretende establecer una afinidad entre Platón y Kant. Como Cohen, se esfuerza por superar la dicotomía existente entre el pensamiento y el ser, entre ***phainomenon*** y ***noumenon***, afirmando una suerte de fenomenismo. La obra ***La filosofía, su problema y sus problemas*** de 1911 puede ser considerada como un compendio de la filosofía neokantiana

Ernest Cassirer (1874-1945) es el principal representante del neokantismo en el siglo XX, aunque el movimiento tenía su esplendor alrededor del cambio de siglos. En ***El problema de conocimiento en filosofía y ciencia en el tiempo moderno*** de 1906-1920, Cassirer se dedica de manera sistemática y extensiva a los grandes problemas epistemológicos. En ***Filosofía de las formas simbólicas*** de 1923-1929, estudia la función del símbolo en todos los quehaceres humanos. Lo que distingue al hombre del animal es justamente el hecho que el primero emplea símbolos.

4.3.2.2. La escuela de Baden

La tradición axiológica empieza con la cátedra de **Wilhelm Windelband (1848-1915)** en la universidad de Heidelberg. Windelband era, sobre todo, historiador de la filosofía; su *Historia de la filosofía moderna* de 1878-1880 era durante largo tiempo un clásico de estudio. Pero se dedicó sobre todo al estudio de los principios y presupuestos de los **juicios de valor** e introdujo así una nueva rama filosófica, la **axiología**. Inclusive la lógica se rige por un valor, la verdad, que no puede ser demostrado, sino que sirve como axioma. Según Windelband, la filosofía es ante todo una conciencia trascendental que establece normas y fija valores (lógicos, éticos y estéticos). Pero los valores absolutos requieren de un **anclaje metafísico** en Dios, dando lugar de esta manera a otro tipo de valores, los valores de lo sagrado. Windelband también es conocido por su división de las ciencias en **ciencias naturales o nomotéticas** (las que establecen leyes universales) y **ciencias culturales o ideográficas** (las que describen lo único e individual).

El sucesor **Heinrich Rickert (1863-1936)** desarrolla el pensamiento de Windelband, afirmando la realidad de los valores en el sentido de que el sujeto los reconoce pero no los crea. Los valores entonces no son netamente subjetivos, sino están basados en una eterna realidad divina. Rickert enfatiza el estudio histórico de los valores, porque justamente en la relación entre los individuos se manifiesta el carácter axiológico. Rickert opta por una filosofía de la cultura que tiene como tarea la descripción del desarrollo histórico del hombre a la luz de los valores. Su sucesor **Hans Munsterberg (1863-1916)** es conocido por su obra *Philosophie der Werte* (Filosofía de los valores) de 1908.

Cabe mencionar a dos neokantianos que pretendieron interpretar el postulado kantiano de manera pragmática. **Albert Lang (1828-1875)** sostuvo que la metafísica y la teología tuvieron un lugar entre el conocimiento y la poesía, y **Hans Vaihinger (1852-1933)** desarrolla en su ***Philosphie des Als-Ob*** (Filosofía del como-si) de 1911 una posición sensualista. Por sus ideas principales pertenece más al pragmatismo.

4.4. Corrientes nuevas en el siglo XIX

La segunda mitad del siglo XIX no destaca por innovaciones excepcionales en la filosofía, sino por un desarrollo crítico y creativo de sistemas y posturas filosóficos anteriores. Esto es el caso con las diferentes corrientes del antirracionalismo, el positivismo y el neokantismo. Esto no significa de ninguna manera que la importancia de estas posturas sea menor; muchos han determinado significativamente el desarrollo ulterior de la filosofía en el siglo XX, como el marxismo y el positivismo.

Al lado de esta **continuidad filosófica** vemos también surgir movimientos nuevos y originales que vamos a resumir en este capítulo. Entre ellos estudiamos el movimiento socialista y anarquista que no solamente era de carácter filosófico, sino eminentemente político y económico. En Francia y Alemania se manifestó la filosofía del vitalismo; un movimiento típicamente alemán fue el historicismo. Y por fin vemos los inicios de la filosofía occidental en América en el pragmatismo de Estados Unidos.

4.4.1. Socialismo y anarquismo

La Revolución Francesa era un hito en la filosofía política. Los tradicionalistas pretendieron restaurar el orden aristocrático y el poder de la Iglesia, mientras que los progresistas empezaron a desarrollar concepciones de democracia básica y de la revolución proletaria. Aunque ideas socialistas y anarquistas ya existieron antes, se nota a partir del siglo XIX un incremento considerable de concepciones socialistas y anarquistas, sobre todo en Francia, y más tarde en otras regiones de Europa e inclusive en Estados Unidos.

4.4.1.1. El socialismo utópico

El término "socialismo" fue empleado a partir de 1830 en Francia para denominar el ideal y la realidad de un **orden social en el cual prevalece el bien común** (*socialis* significa "común", "participativo") sobre los intereses de hombres particulares, clases, partidos y grupos económicos. Ya existían ideas socialistas entre los primeros cristianos y las sectas medievales; el socialismo tiene una fuerte inspiración religiosa. El término "socialismo temprano" o "utópico" quiere distinguir los movimientos e ideas socialistas antes de Marx y Engels del "socialismo autoritario" o "científico" que propone el marxismo. Lo "utópico" es una denominación que viene del mismo Marx que debía mucho a este movimiento premarxista, pero que también lo criticó duramente por no ser realista.

Aunque el socialismo es en primer lugar una **teoría económica**, tiene que ver con concepciones filosóficas del hombre y de la sociedad. Los primeros socialistas tenían una visión del mundo y del hombre en términos empiristas y naturalistas. En este sentido no sólo han influenciado sustancialmente el pensamiento marxista, sino también el positivismo. La "utopía" de una nueva sociedad socialista no era meramente un sueño irracional, sino la consecuencia de una investigación científica de la sociabilidad del hombre. En este sentido, el socialismo utópico no era menos "científico" que el socialismo marxista. Por fin hay que resaltar que el socialismo temprano era religioso en un sentido no-dogmático; ahí tenemos las raíces del movimiento de los socialistas religiosos (Ragaz, Blumhardt, Barth), hasta en nuestros días.

4.4.1.1.1. Saint-Simon

El socialismo utópico está relacionado sobre todo con **Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825)**. Saint-Simon fue educado por el ilustrista d' Alembert, pero se dedicaba ya muy pronto a cuestiones sociales y políticas. En 1814 fue publicada la ***Reorganización de la sociedad europea***, en 1823 el famoso ***Catéchisme des industriels*** (Catecismo del industrial), y en 1825 la obra programática para el socialismo religioso ***Nouveau Christianisme*** (Cristianismo Nuevo). Entre 1818 y 1824, Saint-Simon colaboró con Auguste Comte y le influyó con sus ideas.

Según Saint-Simon, el progreso humano necesita una nueva ciencia, la **fisiología social**, más tarde llamada "sociología" por Comte. Esta ciencia sería la aplicación del método físico de las ciencias naturales al hombre, su psicología, su conducta moral y su política. El hombre no forma una excepción en el renio natural (naturalismo), sino que obedece a las leyes de evolución social que pueden ser descritas por el método físico. Saint-Simon postula la unificación de las ciencias bajo la guía de la sociología. En especial investiga los motivos que han originado la evolución de la cosmovisión medieval en la cual la religión y metafísica dominan a la nueva visión científica y positiva del mundo.

La nueva sociedad socialista debe ser basada en el conocimiento científico y la industria. Esta nueva **sociedad industrial** tiene que ser gobernada por tres cámaras representadas por los verdaderos productores: en la cámara de inventos están los ingenieros y artistas; en la cámara de expertos los matemáticos, físicos y fisiólogos; y, en la cámara de diputados los agricultores e industriales. Saint-Simon piensa que una sociedad industrial bien avanzada será pacífica, en la nueva "clase industrial" están reunidos tanto los empresarios como los obreros, persiguiendo una misma finalidad, el progreso humano. Para Marx, Saint-Simon era un utopista que no veía las verdaderas contradicciones sociales.

En su *Cristianismo Nuevo*, Saint-Simon diseña el ideal de **fraternidad cristiana**, realizada en la esfera sociopolítica, una suerte de "cristianismo secularizado", sin dogmas, instituciones y funcionarios. Este "socialismo religioso" estimuló a sus discípulos Bazard y Enfantin para desarrollar el sansimonismo en una dirección más utópica y religiosa. En 1830, publicaron la *Exposición de la doctrina de Saint-Simon*, un resumen del pensamiento sansimonista. De ellos también viene la famosa expresión "explotación del hombre por el hombre" que usaría más tarde Marx.

4.4.1.1.2. Charles Fourier

Mucho más utopista que Saint-Simon, **Charles Fourier (1772-1837)** fue calificado por Marx como "socialista utópico creador de mitos". Totalmente autodi-

dacta y trabajando en el comercio, se dedicó a propagar sus ideas acerca de la sociedad humana, plasmadas en su obra *Le nouveau monde industriel* (El nuevo mundo industrial) de 1829. Como Rousseau, Fourier critica fuertemente la civilización moderna como la causa de los males de la humanidad. Según él, la gran mayoría -inclusive mujeres y niños- son parásitos, porque no se dedican al trabajo productivo. Por eso plantea la integración de la mujer en el proceso productivo, pero también en la política. La causa de los males de la sociedad civilizada es la **represión de las pasiones** que hace imposible la armonía entre los hombres.

El hombre no se caracteriza en primer lugar por la razón, sino por las emociones y pasiones. Sobre esta base, Fourier plantea una **nueva organización social**, llamada ***Phalansteriun*** o ***Armonía***, construida sobre ***falanges***, es decir, grupos de 1620 hombres, mujeres y niños, de acuerdo a la combinación de las 13 pasiones básicas. Cada uno trabajaría según inclinación, gusto y capacidad, dando campo a la pasión de "mariposa", el cambio de actividad para combatir el aburrimiento. Fourier no preconizaba la abolición de la propiedad privada como era común entre los socialistas.

Uno de los socialistas prácticos era **Robert Owen (1771-1858)**, quien hizo un experimento práctico en su fábrica de algodón en Escocia; más tarde fundó en Estados Unidos una comunidad productiva a base de la propiedad común, una vida comunitaria y una administración democrática. Owen defendió la **teoría del ambiente**, concibiendo al hombre como un producto de su entorno natural y cultural. De ahí sigue que es preciso cambiar primero el ambiente para poder cambiar al hombre, el rol de la educación es imprescindible.

4.4.1.2. El anarquismo

El pensamiento anárquico (de *anarkhia*: "sin gobierno") tiene sus predecesores en los cínicos de la Antigüedad y en los movimientos quiliásticos de la Edad Media. Pero era William Godwin quien en su obra ***Enquiry Concerning Political Justice and its influence on Morals and Happiness*** (Investigación sobre la justicia política y su influencia sobre la moral y la felicidad) de 1793 planteó el anarquismo como una doctrina utópica de la sociedad en donde la voluntad del individuo es determinante, rechazando cualquier autoridad y orden político. En sus primeros tiempos, el anarquismo se llamó ***"socialismo liberal"*** porque enfatizó mucho la libertad individual y la crítica del orden social. Entre los anarquistas vemos a Max Stirner (a quien hemos tratado en el capítulo del "hegelianismo"), Pierre Joseph Proudhon, Michail Bakunin y Peter Kropotkin.

4.4.1.2.1. Pierre Joseph Proudhon

En 1840, fue publicado *Qu"est-ce que la proprieté?* (¿Qué es la propiedad?) de Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), un impresor autodidacta en Becançon. Y la respuesta iba a ser famosa: "La propiedad es un robo". Proudhon conocía a Marx, Bakunin y Herzen; aplicó la dialéctica hegeliana a la esfera de la economía. En 1846 publicó el ***Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria***, en donde expuso su punto de vista "anárquicó". La tesis del capitalismo sufre de la contradicción de garantizar la libertad pero abolir la igualdad, y la antítesis del comunismo de la contradicción opuesta; sólo la síntesis del **mutualismo o de la anarquía** es capaz de resolver estas contradicciones. En 1847, Marx rompe con Proudhon en su escrito crítico *Miseria de la filosofía*.

Si Proudhon dice que "la propiedad es robo", usa el término en un sentido muy específico; "propiedad" es mal uso o abuso de objetos en el sentido de explotación, mientras que "posesión" significa un uso legítimo de un objeto, es decir, el uso por trabajo propio como en el caso del agricultor o artesano. Proudhon se opuso tanto a la propiedad capitalista como a la colectiva, sea comunista o estatal porque siempre "abusa", "roba" de los individuos.

La **propiedad legítima** individual es el único poder que puede actuar como contrapeso del Estado. Según Proudhon, ninguna organización social puede ser definitiva; toda la realidad está en permanente cambio y transformación (dinamismo). No existen absolutos.

Para Proudhon, anarquía es todas las formas de asociación económica producidas por contratos libremente hechos por los productores. No excluye entonces una forma básica de organización, siempre que esté relacionada con la actividad productiva individual del hombre. Cualquier gobierno autoritario u organización política quedan suspendidos. Proudhon tenía ideas interesantes sobre la educación del proletariado y lanzó un proyecto para un banco del pueblo.

4.4.1.2.2. Los anarquistas rusos

El pensamiento anarquista tenía mucha acogida entre los intelectuales rusos. **Michael Bakunin (1814-1886)** es considerado como el fundador oficial del anarquismo. Hizo sus estudios en Berlín donde se convirtió en un admirador de Hegel. Bakunin consideró la antíte-

sis o negación como prioritaria frente a la tesis o pisición. De ahí defendió una rigurosa **filosofía de la destrucción** porque sólo de la abolición de la realidad actual podría surgir algo nuevo. Su obra principal es Dieu et l'état (Dios y el Estado) de 1871.

El sucesor de Bakunin, **Peter Kropotkin (1842-1929)** planteó en su **Ayuda mutua en el desarrollo** de 1902 una concepción anarco-comunista de la sociedad, basada sobre el principio de la ayuda mutua, motivada por el egoísmo. Esta concepción tenía bastante acogida entre los comunistas, hasta que en la Revolución de Octubre fue derrotada por el bolchevismo.

4.4.2. La filosofía de vida

En las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX dominó sobre todo en Francia una corriente filosófica que se llama **"filosofía de la vida"** o **vitalismo**. Esta postura filosófica quiere entender la vida en sí misma y no como manifestación del espíritu (idealismo) o epifenómeno material (materialismo). Opta por el sentimiento e instinto contra el intelecto, está al lado del irracionalismo (como Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche) y de la mística en contra del racionalismo e idealismo; enfatiza el papel de la imaginación e intuición en contra del concepto, de lo creativo en contra de lo mecánico.

Aunque Bergson es el representante principal en la era contemporánea, la "filosofía de la vida" tiene muchos predecesores: en la Antigüedad Empédocles y los estoicos, en la época moderna Paracelso, van Helmont padre, Hamann, Herder, Goethe, los románticos y Schelling; y, entre los contemporáneos Schopenhauer, Dilthey y Nietzsche. Que no se les trata como "filósofos de la vida" se debe al hecho de que tienen otros rasgos más característicos (por ejemplo, Nietzsche: voluntad de poder), pero todos de una u otra manera insisten en una fuerza de vida independiente de la razón. La filosofía de la vida culmina en el siglo XX con Bergson, Freud, Simmel, Eucken, Keyserling y Klages. Cabe aclarar que "filosofía de la vida" (o vitalismo) no es lo mismo que una "filosofía de vida" individual y personal.

4.4.2.1. La filosofía vital de Bergson

Con **Henri Bergson (1859-1941**) ya traspasamos claramente el umbral al siglo XX, aunque su pensamiento en muchos aspectos está más cerca a las grandes posturas del siglo XIX. El vitalismo de Bergson ha determinado durante mucho tiempo la vida filosófica en Francia, hasta que fue eclipsado en los años veintes de nuestro siglo por el existencialismo y la fenomenología.

4.4.2.1.1. Vida y escritos

Henri Bergson nació en París, donde hizo sus estudios para ser profesor. Llegó a enseñar en el famoso ***Collège de France***, y muy pronto, sus conferencias tenían una gran acogida entre los intelectuales de París. En 1914 fue elegido para la Academia Francesa, y en 1928 recibió el Premio Nobel de Literatura. Aunque Bergson era judío, en sus últimos años se aproximó a la Iglesia Católica. En 1889 aparece su obra *Essai sur les données inmédiates de la conscience* (Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia) la cual después era conocida con el título ***Tiempo y voluntad libre***. En esta obra, Bergson expone su concepción de tiempo y libertad, combatiendo el determinismo. 1896 fue publicado **Matiére et mémoire** (Materia y memoria), y en 1907 la famosa obra **L'évolution créatrice** (La evolución creadora). En 1910 fue publicado ***L'energie spirituelle*** (La energía espiritual), y en 1922 ***Durée et simultanéité*** (Duración y simultaneidad), obra que trata de la teoría de la relatividad de Albert Einstein. Por fin llega a ser publicada la obra de moral y religión ***Les deux sources de la morale et de la religion*** (Las dos fuentes de la moral y de la religión) en 1932.

4.4.2.1.2. Intuición versus intelecto

Bergson critica los grandes sistemas filosóficos, tanto idealistas como materialistas, racionalistas como positivistas en el sentido de que se alejan por su carácter abstracto demasiado de la ***vida concreta***. Las ciencias tienden a fijar los fenómenos vitales en entidades estáticas y conceptos abstractos, esto se debe a la naturaleza del intelecto humano que usa ciertos esquemas estáticos. Mientras la verdadera filosofía no se basa en la razón, sino en la intuición que es lo opuesto del análisis racional. La **intuición** es una conciencia inmediata o una percepción directa de la realidad que no es estática, sino dinámica y en permanente transformación. "Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio cosas que cambien; el cambio no necesita soporte alguno. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva. El movimiento no implica un *móvil*".

Nos hace recordar de Heráclito, pero Bergson no abraza el relativismo de éste; la verdadera realidad no es el devenir de la materia, sino la duración real o **la vida del espíritu *(esprit)***. La primera realidad que intuimos es la vida del yo o del espíritu interior. De ahí que Bergson distingue entre la ciencia y la filosofía, no sólo en cuanto a sus métodos, sino también a sus objetos. La ciencia

se dedica a la materia y sus características, y la filosofía o metafísica trata del espíritu y de la **vida**. La verdadera realidad –que es devenir y cambio– sólo puede ser revelada por la **intuición**, porque el intelecto no capta el flujo continuo y desordenado de los fenómenos vitales.

4.4.2.1.3. Tiempo y libertad

El problema del determinismo surge según Bergson de una concepción equivocada del "tiempo", el concepto de "espacio" (extensión) determina nuestra idea ordinaria del tiempo que es la idea matematizada de duración, que es homogénea, cuantitativa y continua. Este tipo de tiempo concebimos mediante la razón y es una abstracción del tiempo real que es la duración pura. Esta sólo captamos mediante la intuición y es la temporalidad de nuestra vida espiritual que es cualitativa, heterogénea y discontinua. La **duración pura** que expresa la naturaleza de la vida del yo, es la sucesión de nuestros estados de conciencia.

El determinismo surge con la interpretación de la vida psíquica como un proceso mecánico y unidireccional, como lo hace la psicología asociacionista. Bergson entonces distingue **dos concepciones del tiempo**: un tiempo espacializado o geométrico, y el ininterrumpido fluir de la duración pura; un tiempo matemático y un tiempo vivido. Este último da campo a la libertad humana que es la indefinible relación del yo concreto con el acto que este yo realiza. La **libertad** se intuye, pero no se demuestra racionalmente. Bergson distingue (como Kant) dos diferentes yos: el yo de la duración pura que es la base para la libertad, y el yo superficial de la psicología experimental que es determinado por el carácter y los motivos.

4.4.2.1.4. Relación entre espíritu y cuerpo

En su afán de esclarecer el fenómeno de la vida, Bergson se ve confrontado con el antiguo problema de la relación entre materia y espíritu, en especial entre cuerpo y alma. Rechaza tanto el epifenomenismo que considera el espíritu como un producto de la materia, como también el espiritualismo que niega la realidad material. Defiende una suerte de dualismo psico-físico sin caer en el paralelismo cartesiano. El **cuerpo** es un instrumento de acción, la percepción pura (inmediata y sensitiva) es acción virtual, por lo menos en el sentido de que destaca del campo de los objetos el objeto que interesa desde el punto de vista de la posible acción corpórea. El estado del cerebro corresponde exactamente a la percepción.

Pero de hecho la percepción no es "percepción pura", sino que está enriquecida y es interpretada por la **memoria**. Bergson ve justamente en la memoria la prueba contra el epifenomenismo, porque como "memoria pura" es algo distinto de una función del cerebro. La percepción concreta (impregnada de imágenes mnémicas) es, por lo tanto, un punto en el que el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, se interseccionan dinámicamente, con una orientación a la acción. El espíritu o la mente no es en sí una función del cerebro, ni un epifenómeno, pero en cuanto orientado a la acción, depende del cuerpo, del instrumento de la acción. La acción virtual depende del cerebro y una lesión de este puede inhibir la acción, pero de ninguna manera destruir el espíritu como tal.

4.4.2.1.5. Teoría evolucionaria

En la obra *La evolución creadora*, Bergson recoge la teoría de evolución de Darwin, pero la corrige y la amplía en puntos decisivos. La lucha por la sobrevivencia no es el factor principal en el proceso evolutivo; en vez de una tendencia a lo simple se constata un incremento de complejidad, y por lo tanto del riesgo. Bergson se opone tanto a una interpretación mecanicista, como también finalista; el proceso evolutivo es ante todo creador. Para ver esto, hay que concentrarse en nuestra propia conciencia que nos da testimonio de un ***élan vital*** (ímpetu vital) que es el motor de nuestra vida en sus diferentes aspectos.

Este *élan vital* es el fundamento de toda vida, es una fuerza cósmica que empuja a transformación permanente, y por lo tanto es la causa intrínseca de la evolución y de las variaciones de especies. El proceso evolutivo se origina en el choque del *élan vital* con la materia inerta; esta energía creadora no se agota nunca. La evolución ha avanzado en **tres direcciones principales** que no simplemente se suceden una a otra: vida vegetativa, vida instintiva y vida racional. Estas tres tendencias no difieren tanto en las características, sino en las proporciones. Como el instinto, también la inteligencia está al servicio de la vida, dirigida a la acción de fabricar, producir y organizar. El *homo sapiens* en realidad es el *homo faber*, fabricante y productor.

El **entendimiento** (intelecto) se caracteriza por una incapacidad natural de comprender la vida en su fluidez, porque sólo puede captar lo estático e inmóvil. Capta la vida destruyéndola, traduciéndola en términos de inercia, de materia. La **intuición** puede captar la vida y el proceso evolutivo en sus verdaderas dimensiones; sin

embargo, presupone la emergencia de la conciencia reflexiva que después se divide en inteligencia (dirigida a la materia) e intuición (dirigida a la vida). Según Bergson, el universo no está hecho, sino se está haciendo de continuo; la realidad es un perpetuo devenir (dinamismo). El *élan vital* es la actividad creadora cósmica, es una "super-conciencia", o con otras palabras: es Dios como un "continuo surgimiento". Vemos aquí la base para la llamada "teología de proceso".

4.4.2.1.6. Moral y religión

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson plantea sus ideas acerca de la ética y religión, basadas en sus categorías principales de intelecto, instinto, intuición, *élan vital* y libertad. Distingue **dos tipos de moral**: una moral de **obligación** que tiene origen infra-intelectual, y una moral de **llamamiento y aspiración** que tiene origen supra-intelectual. En el caso de la moral de obligación, el veredicto de la conciencia proviene de la presión social, es decir, del *ego* social; es una moral cerrada y estática. La obligación sirve para la cohesión y conservación de la sociedad; su origen es el instinto de acomodarse y subordinarse a una exigencia desde afuera. La razón opera sobre ella discriminando y clasificando virtudes y actitudes.

La moral de llamamiento y aspiración proviene del yo profundo y es una moral abierta y dinámica. Este tipo de moral se origina en el contacto entre grandes idealistas y profetas y la fuente creadora de la vida misma; se alimenta del *élan vital* que empuja hacia delante. Esta moral se expresa en el **amor universal,** trascendiendo sociedades cerradas y situaciones determinadas. Los dos tipos de moral difieren en principio y no sólo en grado; en la actualidad coexisten y se interpenetran. La razón funciona como intermediaria.

Igualmente, Bergson distingue **dos tipos de religión**: una **religión estática** que tiene origen infra-intelectual, y una **religión dinámica** que tiene origen supra-intelectual. La religión estática es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que en el ejercicio de la inteligencia pudiera haber de deprimente para el individuo (muerte, enfermedad) y de disolvente para la sociedad (anomía, desorden). Esta condición humana es mitificada en la creación de dioses protectores y castigadores. Bergson identifica este tipo de religión con la mentalidad primitiva (Lévy-Bruhl) que sigue siendo vigente. La esencia de la religión dinámica es el **misticismo** que es un contacto o una coincidencia con el esfuerzo creativo de la vida, es decir Dios. El misticismo completo no es algo que se retira del mundo, sino que produce actividad en el mundo. Dios es amor y objeto de amor; es la energía creadora inmanente que opera en el mundo y en la cual el hombre participa. El misticismo añade probabilidad a la creencia de una vida más allá de la muerte.

Los pensamientos de Bergson han influenciado bastante en **Teilhard de Chardin (1881-1955)**, el famoso teólogo de la evolución cósmica, como también en los escritores **Charles Pierre Péguy (1873-1914)** y **Georges Sorel (1847-1922)**. Maritain era seguidor de Bergson hasta convertirse al neotomismo.

4.4.2.2. La "filosofía de la vida" no-bergsoniana

La filosofía de la vida no sólo floreció en Francia, sino también echó sus luces en Alemania, en la mayoría de los casos independientemente del pensamiento bergsoniano. **Rudolf Eucken (1846-1926)** desarrolla un neoidealismo como activismo idealista para superar la decadencia cultural y llegar a una vida espiritual verdadera. El llama a su filosofía un "activismo", y su método el "método noológico". Para Eucken, la filosofía tiene que ser expresión de la vida que es en su universalidad **vida espiritual** (*Geistesleben*), es una realidad activa que produce un nuevo mundo espiritual. La vida espiritual en su sentido absoluto es Dios. Eucken se distingue del idealismo común en su insistencia de que los problemas importantes de la vida se solucionan mediante la **acción**.

Graf Hermann Keyserling (1880-1946) fundó la "Escuela de la Sabiduría" en Darmstadt y desarrolló una **filosofía del sentido** como una nueva metafísica. Según él, el sentido no se deja definir, como tampoco la misma vida; Keyserling opta por un pensamiento polifónico después de haber recorrido todo el mundo. Su afán de la filosofía consiste en detectar y hacer consciente el núcleo espiritual del hombre.

Ludwig Klages (1872-1956) defiende una metafísica biocéntrica con la vida como principio infundable. Desarrolla métodos para una ciencia de la expresión. El problema de la relación entre cuerpo y alma no es un problema ontológico, sino de sentido: el cuerpo es la manifestación del alma, y el alma es el sentido del cuerpo vivo. Afirma una rivalidad entre espíritu y alma porque el espíritu (como el intelecto bergsoniano) obliga que todo se adapte a sus formas.

4.4.2.3. El psicoanálisis de Sigmund Freud

Aunque **Sigmund Freud (185-1938)** no era filósofo, su teoría del inconsciente y de la dimensión psíquica del hombre contiene una serie de implicaciones filo-

sóficas importantes. Quizá resulte sorprendente tratar a Freud dentro del marco de la filosofía de la vida. Es cierto que no es un representante típico de tal postura, pero sus ideas principales defienden la vida contra el dictado de la razón. De todas maneras, Freud es un representante del irracionalismo moderno.

Freud es famoso por sus descubrimientos en el ámbito de la dimensión inconsciente del ser humano, es el fundador del **psicoanálisis**, una teoría completa de la vida psíquica y un modelo de terapia psicológica. Su descubrimiento del rol de lo **inconsciente** (no era el primero en hablar de lo "inconsciente") en la vida humana resultó ser una revolución y una tercera humillación del hombre después de Copérnico y Darwin. El hombre ya no es "amo en su propia casa", no es en primer lugar **animal rationale**, sino un ente dominado y determinado en gran parte por causas y motivos **inconscientes**, inalcanzables por la misma razón.

Freud plantea un modelo de "provincias" de la *psykhé* humana. Cada una de las "provincias" tiene su gobierno propio con sus principios y energías; la gran mayoría de éstas se halla en lo inconsciente que consiste de lo preconsciente (lo que fácilmente puede llegar a ser consciente) y lo subconsciente (lo que está bien profundo). La primera y más importante provincia es el Ello (Es) que es impersonal y totalmente inconsciente; es la sede de los impulsos, instintos y deseos. Su principio gobernador es el **principio de placer**, y su energía principal es la libido, la energía sexual. La segunda provincia opuesta al "Ello" es el Super-Yo *(Überich)*, sede de la conciencia moral, las normas y los preceptos, tanto inconscientes como explícitos. El principio que rige ahí es el **principio de autoridad** que ejerce una represión frente a los deseos del "Ello".

La tercera provincia es el ***Yo (Ich)*** que tiene una función muy difícil porque está frente a tres realidades que hay que satisfacer de una u otra manera: el Ello, el Super-Yo y la realidad externa. El Yo tiene entonces una función mediadora, su principio gobernador es el **principio de realidad**. Sobre todo, el Ello está atacando constantemente (aunque de manera inconsciente) al Yo; esto le obliga a **suprimir** los deseos inconscientes. Pero esta supresión es justamente la causa de distorsiones psíquicas (histeria, fobias) y físicas. Por lo tanto es importante "hacer consciente" el contenido subconsciente de nuestra vida psíquica. Freud propone, sobre todo, dos caminos: la técnica de asociación libre y la interpretación de los sueños. En ambos casos se trata de minimizar la **resistencia** elevada por el Yo frente a las energías subconscientes.

Freud considera dos instintos básicos en el hombre: el instinto sexual con la *libido*, y el instinto de muerte. Los dos dan lugar a diferentes actitudes en la vida, a la biofilía o necrofilía. Según Freud, el instinto sexual es dominante y es la base de las actividades culturales del hombre, productos de la **sublimación** de este instinto. Freud también descubrió la **sexualidad infantil**; el niño recorre diferentes etapas, dominadas por una determinada disposición sexual. La fase oral enfatiza la boca, la fase anal los excrementos, y la fase edipal los geniltales. De cada una de las fases puede resultar un tipo adulto de "regresión".

El psicoanálisis de Freud destruye el mito de que el hombre se gobierne a sí mismo mediante la razón. Aunque no descarta el rol del intelecto en el "trabajo" psicoanalítico, sin embargo, enfatiza principios infra-intelectuales como el instinto y las energías inconscientes. Su pensamiento fue rechazado en su tiempo por casi la totalidad de los intelectuales, pero poco a poco recobró importancia e influyó en la psicología posterior de Alfred Adler y Karl-Gustav Jung, como también en el existencialismo y estructuralismo.

4.4.3. El historicismo

4.4.3.1. El trasfondo

Desde la *Civitas Dei* de San Agustín, la filosofía de la historia viene elaborando un sinnúmero de teorías sobre el curso de la humanidad a través del tiempo. Sobre todo en el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX abundan los sistemas filosóficos acerca del desarrollo histórico de la humanidad. Pero estas teorías son **metafísicas** en el sentido de que pretenden descubrir leyes generales detrás de las manifestaciones sociales, y además presumen en su mayoría una **finalidad inherente de la historia**. Esto es el caso en posturas tan diversas como el idealismo (sobre todo Hegel), el materialismo histórico (Marx y Engels) y el positivismo (Comte).

En el siglo XIX crece considerablemente la **conciencia histórica**; los intelectuales se dan cuenta del punto de vista histórico y de la relatividad histórica. Surge como nueva ciencia, paralelamente a la sociología, la historiografía como una ciencia **crítica**. En la filosofía, se empieza a escribir "historias de la filosofía" desde un punto de vista no-metafísico ni dogmático. Se funda la llamada **"escuela histórica"** que pretende investigar la historia desde un punto de vista crítico y objetivo. Los representantes más destacados son Leopold von Ranke

(1795-1868), Jakob Burckhardt (1818-1897) y Johann Gustav Droysen (1808-1884).

Por primera vez se considera hasta qué punto también la conciencia y el pensamiento subjetivos, inclusive el pensamiento filosófico, están condicionados y marcados por la historia. El **historicismo** es la conciencia histórica, filosóficamente expresada, de que todo, inclusive lo espiritual, recorre un proceso de su devenir. La base antropológica es la historicidad del hombre que iría a ser enfatizada por el existencialismo; el hombre no "es", sino "deviene", o sea se autorrealiza en la historia, tanto el individuo como la especie. Aunque el historicismo recién en las últimas décadas del siglo XIX llega a ser una postura filosófica influyente, tiene sus predecesores en el romanticismo (Hamann, Herder, Humboldt, Schleiermacher, Schlegel) e idealismo (Hegel, Schellig).

Fue, sobre todo, **Schleiermacher** quien insistio en el punto de vista histórico, en especial de la teología. Es el fundador de la **hermenéutica**, ciencia y arte de la comprensión y exposición de textos (Hermes era el mensajero griego de los dioses) mediante su transmisión a través de la historia. La exégesis de la Sagrada Escritura ha sido el motivo de elaborar un instrumento adecuado para comprender textos históricamente distantes. En el siglo XIX surge el "método histórico-crítico" en la interpretación de los textos bíblicos, causando una revolución en el quehacer teológico. El historicismo debe mucho a Schleiermacher, pero amplía la aplicación de la hermenéutica a todos los fenómenos sociales e históricos. Entre sus representantes podemos mencionar a Kierkegaard, Nietzsche, Simmel, Spengler, Weber y Dilthey. En el siglo XX se produce un renacimiento de la **hermenéutica** (Gadamer, Ricoeur).

4.4.3.2. Wilhelm Dilthey

El representante principal del historicismo (aunque también es considerado neokantiano) es **Wilhelm Dilthey (1833-1911)** quien quería esclarecer sobre todo las características del **conocimiento histórico**. Entre sus obras destacan *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y *Composición del mundo histórico* (1910). Dilthey tenía una profunda admiración por Kant y desarrolló una "Crítica de la razón histórica". Sin embargo, rechazó el apriorismo kantiano como inaplicable al mundo histórico. Con Droysen insiste en la distinción entre las **ciencias naturales** (*Naturwissenschaften*) y las **ciencias del espíritu** (*Geisteswissenschaften*) que abarcan todo lo que es objetivación del espíritu humano, sociología, psicología, filosofía, historiografía, economía, arte y literatura.

Mientras que las ciencias naturales emplean el método de **explicación** (Erklären) y análisis cuantitativo, las ciencias del espíritu (o "ciencias culturales") usan el método de **comprensión** (Verstehen). Las experiencias vividas son la base para las ciencias del espíritu, la célula original del mundo histórico es el ***Erlebnis*** (esperiencias vividas) del individuo. Pero para que sea ciencia, es necesaria la comprensión de la expresión objetiva y objetivación del espíritu humano en la historia, de lo que Hegel llamó "espíritu objetivo". Esta comprensión presupone un círculo hermenéutico en donde lo particular sólo se comprende desde el todo, y el todo sólo desde las particularidades. Existe entonces una interpretación, una época remota sólo se comprende desde el **horizonte histórico** círculo histórico actual, y nuestro tiempo sólo se esclarece desde expresiones históricas.

Para Dilthey, las ciencias del espíritu se apoyan en la relación entre las experiencias vividas, la expresión y comprensión. La **vida** es toda la realidad histórico-cultural. Las categorías de la razón histórica no son **a priori**, sino conceptualizaciones en el proceso de comprensión. Entre otras son: significado, valor, propósito, desarrollo e ideal. Dilthey insiste que no se trata de entidades metafísicas, el historicismo afirma la **relatividad histórica** de las verdades, sin descartar la posibilidad de verdades universalmente válidas. Toda cosmovisión es una visión parcial del mundo. El hombre es fundamentalmente un ser histórico.

4.4.3.3. Otros representantes del historicismo

El historicismo era un movimiento amplio y abarcaba diferentes ciencias (historiografía, sociología, psicología, filosofía, teología). Sus representantes entonces no siempre eran filósofos, como es el caso de Oswald Spengler y Max Weber.

Georg Simmel (1858-1918) desarrolló una teoría pragmática de la verdad (antes de James) y definió el conocimiento como "proceso libremente flotante" que está abierto en el tiempo. Se interesó, sobre todo, por un análisis del fenómeno del tiempo histórico. La realidad de la ciencia es una construcción finalista de la imaginación, y representa la vivencia psíquica del hombre. Según Simmel, todas las culturas son iguales con respecto al valor, y tienen sus propias lógicas (relativismo cultural). Propone una ética normativa de la "ley individual", semejante al imperativo categórico kantiano. Simmel es considerado fundador de la sociología formal.

Oswald Spengler (1880-1936) expone en su obra voluminosa *La caída del Occidente* (1918-1922) su pesimismo cultural. Las culturas tienen un tiempo limitado de vida de unos mil años. La cultura occidental ya está en su fase de decadencia. El relativismo histórico se junta con una concepción cíclica de la historia; los momentos ascendentes y descendentes de una cultura se repiten en otra.

Max Weber (1864-1920) es el fundador de la sociología de la religión. Es famoso por sus investigaciones acerca del rol económico del protestantismo, el capitalismo tiene sus raíces en el espíritu ascético del protestantismo. Sus trabajos tienen que ver, sobre todo, con cuestiones epistemológicas, establece las ciencias sociales como ciencias estrictas y netamente descriptivas. Weber distingue entre la **ciencia experimental** que es "libre de valores" *(wertfrei)* y que nos presenta un conocimiento particular de la realidad empírica, y la **valorización** de los datos empíricos en la comprensión vivencial del todo, captando la esencia del ser. También hace una diferencia entre el fenómeno histórico real y su **tipo ideal** *(Idealtyp)*, este último es una abstracción ideal de un cierto fenómeno (por ejemplo, del Renacimiento).

Los críticos más agudos del historicismo y relativismo histórico eran Ernst Troeltsch (1865-1923), Heinrich Rickert (1863-1936) y Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología y crítico del psicologismo, inherente al hisoticismo.

4.4.4. El pragmatismo

La denominación "pragmatismo" ("o pragmaticismo") se usa desde Peirce para una concepción filosófica que sostiene que la esencia del hombre consiste en su **actuar** ("*pragma* y *prasis* actuar"). El pragmatismo es en especial una *teoría del conocimiento*, según la cual la verdad de un pensamiento se mide de acuerdo a su contribución al actuar y la praxis de la vida; se trata entonces de una "filosofía del éxito". Con el movimiento pragmatista, el continente americano entra con una contribución muy propia al escenario filosófico, el pragmatismo es una *corriente típicamente norteamericana.* Aunque en algunos puntos se acerca al (neo-) positivismo, el pragmatismo no comparte la actitud anti-metafísica y materialista de este.

A pesar de que Peirce puede ser considerado como el padre intelectual del pragmatismo se lo relaciona sobre todo con James. Por Peirce, el pragmatismo fue llamado "pragmaticismo"; James lo desarrolló al "pragmatismo" clásico; Schiller lo entendió como "humanismo"; y, Dewey lo denominó "personalismo" e "instrumentalismo". En cierto sentido, el pragmatismo es el eslabón entre el empirismo británico y el positivismo lógico o neopositivismo. Se entiende como una alternativa frente al idealismo (alemán y británico) y al materialismo (positivista).

4.4.4.1. El "pragmaticismo" de Peirce

Charles Sanders Peirce (1839-1914) es conocido como el iniciador del movimiento pragmatista en Norteamérica. Fue poco conocido y apreciado como filósofo durante su vida, recién recibió celebridad por la mediación de James y Dewey. Peirce era hijo de un matemático y astrónomo de la Universidad de Harvard. En 1863 obtuvo la licenciatura en química, y desde 1861 a 1891 formó parte del consejo administrativo del *United States Coas tand Geodetic Survey.* Tenía cátedras de lógica en Harvard y John Hopkins. A partir de 1887 vive con su esposa en un lugar apartado, recibiendo apoyo económico de William James. Durante su vida, prácticamente no publicó nada; sólo en 1878, aparece ***How to make our ideas clear?*** (¿Cómo aclarar nuestras ideas?), la partida de nacimiento del pragmatismo. Entre 1931 y 1958, fueron editados ocho volúmenes de sus *Collected Papers* (Escritos coleccionados).

El "pragmaticismo" de Peirce consiste básicamente en una **teoría del significado**. Hace una distinción entre la "verdad trascendental" que pertenece a las cosas como tales ("verdad ontológica" de la Escolástica), y la "verdad compleja" que pertenece a las proposiciones; esta última puede ser subdividida en "verdad ética" y "verdad lógica". Peirce anticipa el **principio de falsabilidad** de Popper, afirmando que una proposición es verdadera si la experiencia no puede refutarla. Las proposiciones matemáticas no son refutables, y por lo tanto son necesariamente verdaderas. Mientras las proposiciones empíricas (o "de hecho") son refutables o verificables, pero la verificación no demuestra la verdad. Peirce introduce el **principio de falibilidad**: las hipótesis científicas sólo gozan de distintos grados de **probabilidad**, y por lo tanto son "falibles". La verdad absoluta es el fin ideal ("idea heurística") de la investigación, que sólo podemos aproximar.

Según Peirce, el pragmatismo no es una visión del mundo *(Weltanschauung)*, sino un método de pensamiento con el fin de **aclarar las ideas** y determinar el significado (análisis conceptual). La lógica tiene tres partes: la "gramática especulativa" que trata de los **signos**; la "lógica crítica" que trata de la inducción, deducción y

"abducción" (consecuencias a raíz de una hipótesis); y, la "retórica especulativa" que es una teoría del **significado**. De ahí resultan las clases de ideas: Ideas de "primeridad" o de datos sensibles en sí mismos ("azul"); ideas de "segundidad" o del actuar (relación entre agente y paciente); e, ideas de "terceridad" o de la relación del signo (entre signo, objeto e interpretante).

El **principio del pragmatismo** es el siguiente: "Para comprobar el significado de una concepción intelectual hay que considerar las consecuencias prácticas que podrían derivarse necesariamente de la verdad de tal concepción, y la suma de tales consecuencias constituiría el significado completo de la concepción". Peirce entonces rechaza el método definitorio esencialista del significado, se lo puede explicar a base de relaciones necesarias entre las ideas de segundidad (actuar) y de primeridad (cualidades). Esto lleva a Peirce a negar el nominalismo y adherirse al **realismo**: los conceptos universales tienen en la realidad un fundamento objetivo que son sus "leyes". El conocimiento humano y la ciencia exigen como condición necesaria la existencia de un reino de **posibilidades reales** (o "esencias"), coincidiendo con la posición de Duns Escoto. El principio pragmatista dice que la idea que tenemos de cualquier cosa es la idea de sus efectos sensibles.

En la **ética**, Peirce defiende la teología, de acuerdo al pragmatismo; el problema fundamental es la determinación del fin de la conducta. Mientras que la "ética pura" investiga este fin como **summum bonum**, la "ética práctica" estudia la educación de una determinada acción al fin. Para Peirce, el fin último es un fin cósmico; el proceso cósmico tiende a la realización de la razón (evolucionismo). De acuerdo al pragmatismo, los conceptos éticos son proposiciones condicionales, es decir, formas de conducta pensadas de antemano.

Peirce también desarrolló una **metafísica** como consecuencia del reconocimiento de los principios lógicos en cuanto a principios del ser. Las **categorías ontológicas** son tres: la categoría de "primeridad" (o monádica) de la cualidad como "talidad" *(suchness)*; la categoría de "segundidad" (o diádica) de existencia, realidad o hecho; y, la categoría de "terceridad" de mediación entre cualidad y existencia, produciendo ciertas leyes de regularidad y continuidad. A estas categorías corresponden tres **modos de ser metafísicos**: la posibilidad real (esencia) de una sensación permanente, la actualidad de la existencia, y el destino como ley reguladora. Peirce sostiene una **concepción dinámica del universo**. El estado primitivo es el azar absoluto (tyquismo), pero se evoluciona según la causa final del amor (agapismo), suponiendo que todo lo que existe es continuo (synequismo). Así, su realismo llega a convertirse en un idealismo objetivo; de hecho, Peirce tiene una cierta afinidad con Schelling y Hegel. Su pensamiento tiene mucho en común - aunque no influenció directamente- con el pensamiento de Whitehead.

4.4.4.2. El empirismo radical de James

William James (1842-1910) nació en Nueva York y se dedicó a los estudios de medicina. Su interés por la psicología se plasmó en su *Principles of Psychology* (Principios de la psicología) de 1890. El debate intelectual entre la noción científica del mundo (mecanicismo) que excluye la libertad humana y la existencia de Dios, y la noción religiosa le llevó a dedicarse a la filosofía. A partir de 1885, era catedrático de filosofía en la Universidad de Harvard. En 1902, fue publicado *Varieties of Religious Experience* (Variedades de la experiencia religiosa), en 1907 ***Pragmatism*** (Pragmatismo), en 1909 *A Pluralistic Universe* (Un universo pluralista), y en el mismo año *The Meaning of Truth* (El significado de la verdad).

James defendió un **empirismo radical** (en oposición al empirismo clásico) y antimaterialista que postula una unidad no inmediatamente dada, sino como hipótesis para verificar. El empirista empieza con hechos individuales, para llegar al todo, y no al revés (como el racionalista). James resume su "empirismo radical" en tres puntos: 1. Un postulado: sólo lo definible a partir de la experiencia debe considerarse tema de discusión de los filósofos. 2. Una afirmación de hecho: las relaciones son tan objetos de experiencia como las cosas relacionadas (realidad de relaciones). 3. Una conclusión general: el universo inteligible posee una estructura continua. De ahí surge la teoría del **monismo neutral:** la experiencia pura, anterior al pensamiento y la reflexión, es "monista" y no hace todavía distinciones. Sin embargo, este monismo psicológico (de la experiencia pura) es compatible con un **pluralismo ontológico.**

Para James, el pragmatismo es sólo un **método** para zanjar querellas metafísicas, examinando sus **consecuencias prácticas**. Si dos ideas o definiciones diferentes tienen las mismas consecuencias, son en realidad una misma idea o definición. El significado de una idea se entiende por las sensaciones que puedan esperarse de ella y las reacciones que debamos preparar. Pero el pragmatismo también es una **teoría de la verdad**. La verdad no es una propiedad de las cosas, sino de algunas de nuestras creencias (o ideas); una creencia "verdade-

ra" es la que corresponde a la realidad. La correspondencia es una relación entre el **terminus a quo** (idea) y el **terminus ad quem** (realidad objetiva). Si el **plan de acción** de la idea lleva al **terminus ad quem**, la idea es **verdadera**. La verdad entonces coincide con el proceso de verificación; algunas ideas son verificadas, otras solamente verificables. Estas últimas son verdades in posse, potencialmente verdaderas. De James es el famosos dicho de que una idea es verdadera si "funciona" *(if it works)*.

James también llama su sistema pragmatista un **humanismo**; este es una aplicación del pragmatismo al hecho de que ninguna creencia (o conocimiento) puede ser definitiva, todo es "humano". No existe una norma absoluta de la verdad fuera de la experiencia. El pragmatista ve el universo como inacabado, cambiante, en crecimiento y maleable (evolucionismo, dinamismo). James aduce motivos pragmáticos en favor del teísmo y en contra del materialismo. Desarrolla la idea de un "Dios finito" y del **meliorismo** que considera el mundo como algo que puede ser mejorado (*melior* "mejor") si el hombre coopera con el Dios finito. James afirma la novedad absoluta en el universo, hasta para Dios mismo.

La influencia del pragmatismo norteamericano se notó en Inglaterra, en el "idealismo personal", sobre todo en Schiller; en Alemania en filósofos tan distintos como Hans Vaihinger, Friedrich Nietzsche y Gustav Theodor Fechner; y, en Francia sobre todo en la persona de Charles Renouvier.

4.4.4.3. El humanismo de Schiller

El principal representante del pragmatismo en Inglaterra, y en el continente europeo en general, es **Ferdinand Cauning Scott Schiller (1864-1937)**. Desde 1897 hasta su muerte, Schiller está relacionado con el *Corpus Christi College* de Oxford, y a partir de 1929 ocupó una cátedra en Los Angeles. En 1903 aparece su ***Humanism. Philosophical Essays*** (Humanismo. Ensayos filosóficos), en 1907 *Studies in Humanism* (Estudios en el humanismo), en 1912 *Formal Logic* (Lógica formal), y en 1939 (póstumamente) *Our Human Truth* (Nuestra verdad humana).

El pensamiento de Schiller gira en torno al **concepto del hombre**; hace suyo el principio de *homo-mensura* (el hombre es la medida de todo) de Protágoras. El concepto básico de Schiller no es el pragmatismo, sino el humanismo, pero uno tiene que ver con el otro. El hombre es la medida de toda experiencia y el creador de las ciencias. El pragmatismo es la aplicación del humanismo a la teoría del conocimiento, lo urgente es la **re-humanización** del universo.

Schiller empieza con la humanización de la lógica: los axiomas lógicos no son verdades *a priori* necesarias, sino **postulados** de la experiencia relativos a los deseos y fines humanos. Si no tiene ningún nexo con el contexto y el significado "pragmático", la lógica formal en el sentido más estricto y completo es absurda. La lógica siempre depende de la psicología (psicologismo). Schiller afirma la tesis de James de que lo verdadero es lo útil, eficiente y funcional, y lo falso es lo inservible y lo que no funciona. Así la verdad es "instrumental", es decir, un instrumento para la utilidad humana (instrumentalismo). Entre las verdades hay un proceso de **selección natural** de acuerdo al valor de supervivencia. No se puede deducir "toda proposición útil es verdadera" de la proposición pragmatista "todas las verdades son útiles". Schiller atribuye un valor netamente estético a las teorías metafísicas.

4.4.4.4. El instrumentalismo de Dewey

John Dewey (1859-1952) es conocido sobre todo como pedagogo y clave de la reforma pedagógica en Estados Unidos y Europa a inicios del siglo XX, introdujo el método de proyectos y el aprendizaje permanente (*permanent learning*). Con su pensamiento ya estamos en pleno siglo XX, pero a la vez guarda relación íntima con el movimiento pragmatista del siglo XIX. Un cierto tiempo, Dewey fue profesor de escuela secundaria. En 1882 empezó a estudiar filosofía en la Universidad John Hopkins, escuchando a Peirce y al idealista Morris. Ocupó diferentes cátedras en las universidades de Michigan, Minnesota, Chicago y Columbia de Nueva York (entre 1904 y 1931). Entre sus muchas obras destacan *How we think* (Cómo pensamos) y *The Influence of Darwin on Philosophy* (La influencia de Darwin en la filosofía) de 1910, la obra pedagógica *Democracy and Education* (Democracia y educación) de 1916, *Human nature and Conduct* (Naturaleza humana y conducta) de 1922, ***Experience and Nature*** (Experiencia y Naturaleza) de 1925 *The cuest for certainty* (La busca de certeza) de 1929, y *Knowing and the Known* (Conocer y lo conocido) de 1949.

John Dewey evolucionó el pragmatismo para convertirlo en un **instrumentalismo** y **naturalismo empírico**. El pensamiento humano es una forma altamente desarrollada de la relación activa entre un organismo vivo y su entorno. Es entonces un proceso **natural** que obedece a situaciones precarias y problemáticas. Cada ente reac-

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	TÉRMINOS TÉCNICOS
IRRACIONALISMO	Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche	Crítica del recionalismo, voluntarismo, énfasis de aspectos no-racionales del hombre; metafísicas post-críticas.	Voluntarismo, existencia, super-hombre, moral de los esclavos, lo dionisíaco y lo apolíneo.
HEGELIANISMO	Feuerbach, Stirner Strauss, Bauer	Escuela del hegelianismo izquierdo, crítica de la religión, aplicación de la dialéstica hegeliana, teología filosófica.	Solipsismo, proyección, secularización, ateísmo.
MARXISMO	Marx, Engels	Materialismo dialéctico, materialismo histórico, leyes dialécticas, manifiesto comunista, modelo de base y superestructura, alineación humana, revolución proletaria.	Dialéctica, proletariado, alienación comunismo.
POSITIVISMO	Comte, Mill, Spencer, Bentham, Darwin	Base empírica del conocimiento, rechazo de la metafísica, utilitarismo ético, evolucionismo, naturalismo, religión positivista, cientificismo.	Utilitarismo, saber positivo, verificación, selección natural.
NEOKANTISMO	Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert	Renovación del pensamiento de Kant, avance de las ciencias naturales, axiología, nueva base para la metafísica.	Axiología.
SOCIALISMO Y ANARQUISMO	Saint-Simon, Fourier, Owen, Bakunin, Kropotkin	Modelo económico socialista, utopías política, crítica del gobierno, sociedad anarquista.	Utopía, anarquía.
FILOSOFÍA DE LA VIDA	Bergson, Eucken, Klages	La vida es irreducible, crítica del racionalismo, vitalismo; intuición *versus* razón.	*Elan vital,* dinamismo, vitalismo, intuicionismo.
HISTORICISMO	Schleiermacher, Simmel, Dilthey Spengler, Weber	Descubrimiento de la historia; desarrollo de una hermenéutica, inicio de una sociología científica, relativismo histórico	Conciencia histórica, Hermenéutica, comprensión y explicación; relativismo.
PRAGMATISMO	Peirce, James, Schiller, Dewey	La verdad se define por su funcionalidad, el aspecto práctico del conocimiento, utilitarismo.	*It works*, función, pragmática.

ciona ante su entorno, si esta reacción es una solución selectiva de lo problemático hablamos de una reacción **inteligente**. Además, el pensamiento siempre es **instrumental** porque es el "instrumento" para llegar a una acción o un conjunto de actividades. No existe la dicotomía entre teoría y práctica, el pensamiento es en sí mismo práctico. El pensamiento es una parte de la actividad humana de resolver **situaciones problemáticas**, la ciencia tiene la misma estructura como el sentido común.

Cada hipótesis empírica es predictiva (contiene un plan de acción posible) y espera su verificación. El pensamiento es un producto natural de la evolución (naturalismo) y está prefigurado en el comportamiento de tipo biológico. Además, el pensamiento es **empirista**, porque la experiencia es justamente una relación activa entre un organismo y su entorno. El objeto del conocimiento recién se da en el mismo proceso de investigación como su fin.

La filosofía no es una actividad que estudia la esfera del ser y la verdad inmutables y eternas. Más bien es en el fondo práctico, tiene que ver con la precariedad y peligrosidad del mundo, buscando soluciones prácticas para resolver tales situaciones. La función de la filosofía es **crítica y reconstructiva**: tiene que echar luces sobre las situaciones problemáticas, desarrolla métodos para reconstruir estas situaciones, desarrolla una lógica general de la experiencia y una teoría general del método experimental. Se requiere entonces una **nueva lógica de investigación** porque la lógica aristotélica tiene presupuestos ontológicos obsoletos. El proceso de juicio y raciocinio es una fase de acciones inteligentes y un instrumento para la reconstrucción de la situación problemática. Todas las proposiciones universales son condicionales o hipotéticas. La validez de la lógica se da por el **éxito** de resolver problemas (filosofía de éxito). Los principios lógicos no son axiomas *a priori*, sino productos del mismo proceso de investigación y tienen un carácter **funcional**. También la verdad es funcional en el sentido de que verdadera es aquella hipótesis que "funciona". El instrumentalismo de la verdad niega verdades absolutas e inmutables, pero afirma que ciertas verdades tienen en la práctica un valor funcional constante (verdades objetivas).

Dewey también aplica el naturalismo e instrumentalismo al ámbito de la **ética**. Esta se basa en una psicología de hábito como base de la normatividad. La moral siempre es social, las costumbres y los hábitos forman las normas morales y responden a la relación del hombre con su entorno. No existen entonces valores distintos del mundo de los hechos, sino siempre están al servicio del crecimiento individual y social del hombre. Cuando las normas se vuelven absoletas porque la situación ha cambiado, la inteligencia trata de transformar o reconstruir tal situación problemática, con el resultado de un cambio de valores. Los juicios sobre valores son juicios sobre las condiciones y resultados de los objetos experimentales. Dewey aplica los mismos criterios para la filosofía política y la educación, esta última es un proceso de vida y contribuye al crecimiento.

4.6. La filosofía del siglo XX

Aunque no existe un hiato entre el pensamiento de los últimos decenios del siglo XIX, y los primeros del siglo XX, se puede determinar características propias de la filosofía del siglo XX. El mundo científico, social y cultural cambia cada vez más rápidamente, de tal forma que también el esfuerzo intelectual para comprender la "realidad" es cada vez mayor. Lo que en el siglo XIX se vislumbra como líneas de desarrollo, en el siglo XX se acelera con mucha fuerza. En cierto sentido, el siglo XX es a la vez una era de **crisis** (guerras, economía, valores), como también de **posibilidades**; en este mismo siglo vemos la barbarie más grande de la historia (nazismo), como también el progreso más visible en la ciencia, tecnología y vida social.

4.6.1. Indicadores del cambio

En el umbral al siglo XX, se producen algunos cambios "paradigmáticos" que ponen en crisis la visión del mundo usual y común de tiempos anteriores. Como ejemplos podemos mencionar tres "revoluciones" culturales: la teoría de la relatividad, el psicoanálisis y el arte abstracto.

La teoría de la relatividad de Albert Einstein (1869-1955) no sólo revoluciona la física clásica de Newton y Kepler, sino cuestiona nuestra concepción de espacio, tiempo y causalidad, alejándose cada vez más de la "visión común" del mundo. En su "**teoría específica de la relatividad**" de 1905, Einstein cuestiona el carácter absoluto de tiempo y espacio, como lo había afirmado Newton. Espacio y tiempo dependen más bien del estado de movimiento determinado del espectador, son "relativos" con respecto a este. En el universo no existe una sincronicidad universal, lo que vemos ocurrir en este instante en una galaxia a 100 años-luz, en realidad ocurrió hace cien años. Lo mismo sucede con el espacio: un metro no es siempre y en todas partes un metro,

sino depende del movimiento y de la velocidad de la luz (c). Las distancias en el universo ya no son "espaciales", sino "temporales", relativas a la velocidad de la luz (años-luz). En cierto sentido, Einstein comprueba la concepción de Kant de tiempo y espacio como algo relativo (al sujeto), pero discrepa de que sean formas *a priori* de la sensación.

En la "**teoría general de la relatividad**" de 1916, Einstein avanza todavía un paso más. No sólo elabora su famosa fórmula para la conversión de energía en masa y viceversa (e=c2m), sino que postula la **cuatrodimensionalidad del universo**. La luz en dimensiones cósmicas no se mueve en líneas rectas, sino en curvas, debido a los centros de gravitación; así la distancia más corta entre dos puntos no es la línea recta (como lo afirma la geometría euclídica), sino una curva. Einstein habla de un "espacio convexo" que incluye la dimensión del tiempo. La geometría euclídica y la mecánica clásica newtoniana son casos especiales (bajo las condiciones "normales") de una teoría más amplia del universo.

Pero el fenómeno de relatividad no sólo se da en las dimensiones cósmicas, sino también a nivel micro-físico. **Max Plank (1858-1947)** elaboró en 1900 su **teoría de los cuantos** que dice que un átomo radiante suelta su energía no de manera continua, sino discontinuamente como múltiples de números enteros de la unidad básica de energía, el llamado "cuanto eficaz de Planck". Esto significa que los procesos energéticos a nivel de núcleos atómicas pueden ser descritos tanto en términos de "ondas" como de "corpúsculos" o cuantos. Aunque las dos teorías son incompatibles, ambas expresan adecuadamente el fenómeno energético; una vez más depende del punto de vista que es "relativo".

Por fin el físico **Werner Heisenberg (1901-1976)** establece el concepto de la **relación de indeterminación**; el recorrido de un electrón alrededor del núcleo atómico nunca puede ser determinado con exactitud, porque cada intento de medir ya interviene en el sistema, debido a la gran velocidad del electrón. Esto significa que el sujeto (investigador) determina siempre el resultado, y no se puede obtener una información "objetiva".

La segunda "revolución" en los inicios del siglo XX tiene que ver con el descubrimiento de lo **inconsciente** por el psiquiatra y neurólogo **Sigmund Freud (1856-1938)**. Como ya hemos expuesto su teoría del **psicoanálisis** (4.4.2.3.), solamente señalamos aquí el impacto para el pensamiento del siglo XX. El mismo Freud habla en uno de sus escritos de "tres grandes humillaciones" que ha tenido que sufrir la humanidad: por Copérnico, la tierra (y con ella el hombre) fue expulsada del centro del universo; Darwin ha demostrado que el hombre no es de origen divino; y, por último el psicoanálisis demuestra que el "hombre no es amo en su propia casa". Esto último significa que no es la razón que conduce y dirige nuestro pensar y actuar sino motivos e impulsos sub-racionales y sub-conscientes; la razón es nada más que la punta de un iceberg en las aguas oscuras del reino de lo inconsciente.

Sobre todo con su **teoría de la sexualidad**, Freud no solamente rompió un tabú de la época victoriana, sino que cambió considerablemente la concepción antropológica. La fuerza principal y la fuente energética básica no es el intelecto ni la voluntad, sino la **libido**, la energía sexual. Y con el descubrimiento de la sexualidad infantil, puso sobre el tapete la cuestión de la finalidad natural de la sexualidad que hasta entonces era exclusivamente la procreación. El psicoanálisis en general puso de manifiesto la gran deficiencia de una antropología dualista (cartesiana), con el descubrimiento de enfermedades psicosomáticas (Freud trabajó sobre todo con la histeria), la concepción antropológica cambia radicalmente. Problemas "psíquicos" que son el resultado de supresiones se manifiestan a menudo mediante trastornos somáticos (corporales). Las dimensiones sub-racionales del hombre ganarían cada vez más importancia en la reflexión filosófica.

En el **arte**, constatamos en los primeros años de nuestro siglo una transformación completa y a gran velocidad de los criterios estéticos, en la música (serialidad, disarmonía), escultura (abstracción); literatura (surrealismo, dadaísmo, expresionismo, futurismo); y, pintura (cubismo, surrealismo). Se habla del vanguardismo del arte, los artistas se auto-comprenden como "vanguardia" de un nuevo tiempo, de una era inconcebible. Las antiguas normas estéticas ya no sirven, "todo es permitido". Es un tiempo de experimentación y de búsqueda de nuevas formas.

Sobre todo la **pintura** nos da otra concepción de la realidad, ya no obedece a la mimesis (imitación) de Platón como código estético, sino que busca expresar lo "invisible", la "esencia" y la "estructura". Esto lleva a la **pintura abstracta**. El primero que había traspasado el umbral del arte figurativo al abstracto era Wassily **Kandinsky (1866-1944)**, en 1911 hizo su primera obra abstracta. Pero ya cuatro años antes, Picasso y Braque habían desarrollado el cubismo. Estos movimientos eran sólo el inicio de muchos intentos artísticos de acercarse de otra manera a la realidad cada vez más compleja.

4.6.2. El pensamiento filosófico del siglo XX

La filosofía del siglo XX está marcada por estos cambios paradigmáticos, como también por los acontecimientos sociales, políticos y culturales. En especial hay que resaltar el impacto que han causado las dos guerras mundiales, la división del mundo en dos bloques (capitalista y comunista), el progreso tecnológico y cibernético, las hazañas en el espacio y la globalización de la economía. El mundo se ha convertido en "aldea", pero a la vez no ha sabido resolver los grandes problemas como las guerras, la injusticia social y racial, el hambre y la protección del medio ambiente. El pensamiento de este siglo vacila entre **euforismo** y **pesimismo**.

La confianza ingenua en la razón y en las ciencias es reemplazada por una "sospecha sistémica" frente a cualquier intento de elaborar un "sistema filosófico". Encima de esto viene todavía la conciencia de que cada filosofía tiene sus rasgos sociales y culturales, el pensamiento occidental ya no es considerado como "universal". El espíritu crítico de la Ilustración ahora tiene otros rasgos: el pensamiento está bajo la sospecha del racismo, sexismo, centrismo cultural y de intereses particulares. Sin embargo, la filosofía trata de dar respuestas **actuales** a cada uno de los desafíos, esto es una de las razones de que las posturas filosóficas en nuestro siglo cambian a mayores velocidades. Se trata en parte de "corrientes instantáneas" y "filosofías regionales" o "contextuales" (etno-filosofías).

Entre las corrientes principales apreciamos algunas **innovaciones considerables** fenomenología, existencialismo, estructuralismo), como también un **desarrollo ulterior de corrientes anteriores** o su "diferenciación actual" (neopositivismo, neotomismo, neorrealismo, neomarxismo, hermenéutica). En la corriente del **posmodernismo** se anuncia un posible cambio "paradigmático" en el pensamiento filosófico. Tratamos en seguida estas posturas principales, por parte según un criterio cronológico, por parte por la unidad de la materia.

4.7. La fenomenología

4.7.1. Introducción

Etimológicamente considerada, la **fenomenología** es el estudio o la ciencia del fenómeno o de la apariencia (**phainomenon** y **logos**). Así, la fenomenología prácticamente no tiene límites en cuanto a su objeto, puesto que todo lo que aparece es "fenómeno". Por otro lado, la fenomenología como movimiento filosófico, no sólo puede definirse por el significado etimológico, sino hay que considerar la historia del término. Aparece por primera vez en el **Nuevo órgano** (1764) de j.H. **Lambert**, libre discípulo de Christian Wolff; el autor entiende "fenomenología" como "teoría de la ilusión". Más célebre es el uso del término por Kant en el sentido de una "fenomenología crítica", estudiando el ámbito fenoménico, distinguiéndolo del **noumenon**. Con la **Fenomenología del Espíritu** (1807) de Hegel, el término entra definitivamente a la tradición filosófica, y pasa a ser de uso corriente. Hegel describe las "formas de manifestación" del espíritu en su auto-desarrollo; no existe una diferencia principal entre lo que aparece y lo que es.

Sin embargo, no será la fenomenología hegeliana la que se perpetúe en el siglo XX como el movimiento de pensamiento conocido por el nombre de "fenomenología". El verdadero iniciador del **movimiento fenomenológico** es **Edmund Husserl**, quien daba un contenido nuevo a un término ya antiguo. Husserl persigue una tercera vía con respecto a Kant y Hegel: no una fenomenología que limita una ontología imposible (Kant), ni una ontología que absorbe y rebasa la fenomenología (Hegel), sino una fenomenología que prescinde de la ontología en cuanto a disciplina distinta.

Entre los predecesores de la fenomenología hay que mencionar a **Franz Brentano (1838-1917)** y **Alexius Meinong (1853-1920)**. Brentano plantea en su **Psychologie vom empirischen Standpunkt** (Psicología del punto de vista empírico) de 1874 la psicología como ciencia de los **fenómenos psíquicos**. Introduce el concepto de la **intencionalidad de la conciencia** que iría a cobrar tanta importancia en el movimiento fenomenológico: la conciencia siempre es conciencia **de algo**, es decir, tiene un objeto intencional. Brentano distingue tres tipos principales de referencia intencional: la simple representación, el juicio que implica afirmación o negación, y los movimientos de la voluntad y de los sentimientos. Meinong desarrolló una **teoría de los objetos** (**Gegenstandstheorie**), diferenciando entre objetos reales (árboles, piedras), objetos ideales (valores, números) y objetos imaginarios (montaña de oro). Siempre hay un objeto presente a la conciencia, aun cuando no exista extramentalmente una cosa real. Husserl debe mucho a estos dos pensadores.

Aunque el movimiento fenomenológico comprende pensadores de muy diferente índole (Husserl, Heidegger, Sartre, Scheler, Merleau-Ponty, Ricoeur, Lévinas), tiene algunos **rasgos en común**. En primer lugar **no excluye fenómeno ninguno** de ser digno de un análisis

filosófico. Esta riqueza es una de las fuerzas de la fenomenología; así entran al debate filosófico "fenómenos" que antes fueron excluidos, como el trabajo, la sexualidad, la mirada, el lenguaje, la muerte, el temor y el dinero. En segundo lugar, la fenomenología sigue un cierto **método** que comprende la descripción, la reducción eidética y el análisis de significado. En tercer lugar, siempre tiene que ver con la **realidad humana** sea en relación con su existencia o con la conciencia. La fenomenología tenía un impacto considerable sobre el existencialismo, la ontología, la hermenéutica y la logística. En cuarto lugar, la fenomenología se entiende como **alternativa** a los sistemas especulativos y dogmáticos del idealismo alemán, del materialismo y del sensualismo.

La fenomenología ha sido una de las corrientes más importantes y difundidas entre los intelectuales de nuestro siglo. Muchos emplearon el método fenomenológico, sin ser considerados como miembros del movimiento fenomenológico (N. Hartmann, J.L. Austin). En otros prevalece otro tipo de filosofía, aunque se autodenominan "fenomenólogos" (J. P. Sartre, E. Lévinas). Nosotros tratamos bajo la denominación de "fenomenología" a aquellos pensadores que tenían una relación muy estrecha con el movimiento fenomenológico sobre todo colaboradores del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anales para filosofía e investigación fenomenológica) de 1913-1930: E. Husserl, M. Heidegger, M. Scheler, M. Merleau-Ponty y P. Ricoeur.

4.7.2. La fenomenología de Husserl

Justamente en el año 1900 aparece el primer tomo de **Logische Untersuchungen** de **Edmund Husserl (1859-1938)**, obra que iría a determinar gran parte de la vida filosófica del siglo XX. El movimiento fenomenológico tiene su partida de nacimiento en el mismo inicio de nuestro siglo.

4.7.2.1. Vida y escritos

Husserl nació en Prossnitz (Moravia) y estudió en Leipzig, Berlín y Viena, primero matemáticas y física; después (por la influencia de Brentano) se consagró a la Filosofía. A partir de 1886, era profesor de filosofía en Halle, pero por la publicación de ***Logische Untersuchungen*** (Investigaciones lógicas) en 1900/01 llegó a ocupar una cátedra en Göttingen. Se formó un círculo exquisito de discípulos, entre los cuales destacan M. Geiger, A. Reinach, M. Scheler, H. Conrad-Martius, E. Stein, W. Schapp, A. Koyré y R. Ingarden.

Cuando en 1913 aparece ***Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*** (Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica), sus alumnos no le siguieron en la transformación del método fenomenológico a una filosofia trascendental.

Husserl sufrió una crisis, también por la Primera Guerra Mundial, se trasladó a Friburgo de Brisgovia, donde ocupó la cátedra de filosofía desde 1916 hasta su jubilación en 1928. Entre sus alumnos destacaron O. Becker, L. Landgrebe, E. Fink y, el más famoso, Martín Heidegger. En 1929 publicó *Formale und transzendentale Logik* (Lógica formal y trascendental), en 1931 las *Méditations cartésiennes* (Meditaciones cartesianas), y en 1936 ***Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*** (La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental). Antes de la Segunda Guerra Mundial, los manuscritos del judío Husserl fueron salvados y editados en el Husserl-Archiv de Lovaina (unos 30 volúmenes hasta la fecha).

4.7.2.2. El planteamiento del problema

En cierto sentido, Husserl empezó sus reflexiones filosóficas como Descartes hace tres siglos. Partiendo de las matemáticas, se preocupó por la certeza de las ciencias, pretendió recuperar la fama de la filosofía, elevándola a la dignidad de "ciencia estricta". Aunque en su primera obra ***Philosophie der Arithmetik*** (Filosofía de la aritmética) de 1891 todavía adoptó el ***psicologismo***, muy pronto lo iba a rechazar como fuente de tendencias relativistas y subjetivistas en las ciencias. El psicologismo, sostenido por Hume y Mill, comprende la psicología como una meta-teoría de la lógica, las normas lógicas que rigen por cualquier pensar recto, se apoyan en los **procesos psíquicos**, y por lo tanto son empíricas. En las **Investigaciones lógicas**, Husserl rechaza el psicologismo como relativismo y afirma la independencia de la lógica, porque contiene verdades necesarias puramente ideales.

Para superar los antagonismos filosóficos existentes entre idealismo y materialismo, Husserl se dedica a la investigación de la conciencia. Esta siempre contiene dos momentos (como lo había afirmado Meinong): actos anímicos y objetos a los que se refieren estos. La conciencia es un complejo de datos psíquicos y experiencias que tienen como objeto el significado o lo entendido. El acto anímico del pensar y percibir, que Husserl **llama noesis**, se define por lo pensado y percibido, el **noema**: el "fenómeno". Para conocer entonces la natu-

raleza de la conciencia, es necesario un estudio detenido de los "fenómenos", o sea, una "fenomenología". Retomando la idea de Brentano, Husserl afirma la *intencionalidad* de la conciencia: los actos siempre se refieren a "algo" como objeto. La correlación entre *noesis* y *noema* es el rasgo fundamental de lo psíquico, cada acto se refiere a un objeto.

Con este enfoque, Husserl pretende evitar las discusiones eternas sobre la naturaleza de la última realidad. Lo primero y fundamental es el **fenómeno**, pero como parte correlativa de una actividad consciente.

4.7.2.3. El método fenomenológico

Husserl sigue hasta cierto punto el método de la duda universal de Descartes, pero sin llegar a la conclusión de la existencia de una substancia espiritual. Más bien aplica, en forma progresiva, **tres reducciones** para llegar a un fundamento seguro e indudable. La consigna de Husserl, el "retorno a las mismas cosas", pretende aplicar el método fenomenológico de describir los fenómenos "tales como se nos presentan", independientemente de su naturaleza ontológica.

En la reducción fenomenológica, Husserl se abstiene de un juicio existencial. Refiriéndose al método de los escépticos griegos, llama esta reducción una epoké, o sea: una puesta entre paréntesis de la cuestión de la existencia o no-existencia del fenómeno. Esta reducción abre el camino a una investigación sin prejuicios existenciales de todo tipo de fenómenos u "objetos" (cosas mismas). El residuo que queda después de haber aplicado esta reducción, es la vida intencional de la conciencia, la correlación entre el acto noético y el objeto noemático.

En un segundo momento, hay que realizar la **reducción eidética** mediante el método de variación del planteamiento. Un fenómeno puede ser considerado como conteniendo una "esencia" (*eidos*). La "visión de la esencia" *(Wesensschau)* es capaz de constituir las distintas formas fundamentales de la correlación noético-noemática de la conciencia. Variando los aspectos accidentales en un fenómeno, la conciencia es capaz de captar lo "general" o el mismo *eidos* del fenómeno (no del ente como Aristóteles). La reducción eidética da lugar a **ontologías regionales** de acuerdo al tipo de "esencia" que se capta (entes materiales, ideales, imaginarios, psíquicos, etc.).

En un tercer momento, Husserl aplica la **reducción trascendental**. Aquí sus discípulos se alejaron de su maestro; porque este paso significa la afirmación abierta de una posición idealista. En la *epokhé*, la existencia de los fenómenos sólo fue "puesta entre paréntesis"; por la reducción trascendental, esta misma existencia es concebida como producto de la "constitución trascendental" por parte de la conciencia. Lo que al sujeto se le presenta como "realidad" sólida e incuestionable, es en realidad producto de su **constitución**. La realidad extramental es algo constituido por una subjetividad trascendental (yo trascendental). De esta posición surgen tres problemas: el problema del mundo exterior, de la intersubjetividad y de la conciencia natural.

4.7.2.4. Idealismo trascendental

En su afán de adoptar una posición "neutral" frente a la dicotomía entre idealismo y materialismo (sensualismo), Husserl llega en sus últimas obras a una posición abiertamente idealista. La conciencia no sólo es intencional, sino **constituyente** con respecto a sus "objetos", que son *noemata* sin referirse a una realidad extraintelectual.

El problema de la **intersubjetividad** tiene su raíz en la misma afirmación de la constitución trascendental; si la conciencia constituye la realidad entonces también constituiría el *alter ego* (el otro yo). ¿Cómo entonces nos percatamos de la existencia de otros yos, distintos al propio? Según Husserl, el otro yo no se da originariamente, sino sólo mediante la autoexperiencia corporal, proyectando estas experiencias a la manifestación corporal del otro yo. La noesis toma conciencia del *alter ego* como co-presente al yo propio. Para la constitución del mundo, no basta un yo solipsista, sino un yo trascendental.

La objetividad del mundo se plantea desde la constitución trascendental. Hay que distinguir entre dos concepciones del "mundo": la representación objetiva del mundo de las ciencias, y el **mundo vital** (Lebenswelt) del total de experiencias personales del yo. El mundo de las ciencias siempre es una abstracción del mundo vital que a su vez es un resultado de la constitución trascendental. Husserl entonces acepta la tesis idealista de la irrealidad fuera de la conciencia.

En nuestra vida común, adoptamos una actitud que Husserl llama la **conciencia natural**, interpretamos la realidad como algo existente fuera y frente a un sujeto que lo percibe. Recién en la ***conciencia fenomenológica***, habiendo realizado la ***epoké***, nos damos cuenta de la existencia intra-mental del objeto "real", como *noema* de una *noesis*. Esta posición es según Husserl la única que permite una investigación sin perjuicios de los fe-

nómenos. Pero al convertirse en posición ontológica, lleva a un idealismo trascendental.

4.7.3. La ontología fundamental de Heidegger

La fenomenología toma con Heidegger un rumbo ontológico y se aleja de la rigidez científica de Husserl. La filosofía de Heidegger es un pensamiento sumamente enigmático, pero a la vez de una trascendencia incuestionable para la vida intelectual del siglo XX.

4.7.3.1. Vida y escritos

Martin Heidegger (11889-1976) nació en Messkirch en la Selva Negra, en el sur de Alemania; esta región siempre sería el trasfondo "ambiental" de la filosofía heideggeriana. Heidegger suspende su preparación para el sacerdocio en Friburgo de Brisgovia y pasa a la filosofía. En 1915, fue promovido a profesor, bajo la dirección de Heinrich Rickert. A partir de 1919, Heidegger era ayudante de Husserl, la relación inicial amistosa se convierte más tarde en rivalidad y hasta enemistad, sobre todo, a raíz del acercamiento de Heidegger al nacionalsocialismo. En 1923, Heidegger asume una cátedra en Marburgo, y en 1928 ocupa como sucesor de Husserl la cátedra en Friburgo. Un año antes, publicó su obra famosa Sein und Zeit (Ser y tiempo).

Con esta obra, que nunca fue concluida, Heidegger se hizo famoso, tanto por su estilo como por la radicalidad del cuestionamiento. Entre 1933 y 1934, Heidegger era rector de la Universidad de Friburgo, dentro de la línea del nacionalsocialismo. Existe una gran controversia sobre la medida en que Heidegger tenía simpatías con la ideología nazi, en sus obras se pueden encontrar tendencias a ciertos rasgos del nazismo (la importancia del "suelo", la insistencia en el "destino" del ser como históricamente inevitable). A partir de 1930, el pensamiento de Heidegger toma otro rumbo, se habla de una "vuelta" (Kehre), de un punto de vista existencial a otro netamente ontológico.

Fruto de su pensamiento maduro y tardío son las obras Brief über den Humanismus (Carta sobre el humanismo) de 1947 (después del fin de la Segunda Guerra Mundial), Holzwegw (Senderos forstales) de 1950, Was heisst Denken? (¿Qué significa o manda pensar?), y Nietzsche de 1961. No es fácil entender los escritos de Heidegger, y resulta prácticamente imposible traducirlos, porque es un maestro del juego de palabras y de la explicación etimológica. En este sentido, Heidegger ha creado su propio lenguaje filosófico que tiene significados *sui géneris*. Heidegger es un filósofo muy controvertido, pero también extraordinariamente famoso.

4.7.3.2. El problema del ser

En su obra principal **Sein und Zeit** (Ser y tiempo) de 1927, Heidegger intenta convertir la fenomenología en ontología, muy a disgusto de su maestro Husserl. Según Heidegger, prácticamente toda la filosofía occidental ha olvidado el ser (*Seinsvergessenheit*) y se ha sumergido en el estudio de los seres o entes. La ontología clásica no es ontológica, sino óntica u ontoteológica; estudia la realidad desde el ente particular o el ente supremo, pero no desde el mismo **Ser**. Heidegger quiere plantear de nuevo la pregunta por el **significado del ser**.

En primer lugar, el ser nunca es un "ente", es decir, algo que está dado como objeto del estudio científico. Hay que hacer bien claramente la distinción entre ser y ente (la "diferencia ontológica"). En segundo lugar, existe ya siempre una cierta "comprensión del ser **(Seinsvertändnis)** que depende mucho de las circunstancias históricas y existenciales. En tercer lugar, hay un ente que tiene una posición excepcional con respecto a esta comprensión del ser: el ser humano, o el ***Dasein*** (el ser-aquí-y-ahora). Aunque la filosofía según Heidegger tiene que ser **ontología fundamental**, su tematización tiene que ser a la vez una **hermenéutica**, una aclaración del significado del ser.

El problema del ser sólo puede ser resuelto a través de un ***análisis del Dasein*** como condición de la posibilidad de un "pre-entendido" de lo que significa el ser. La obra Sein und Zeit (sólo fue publicado el primer volumen) es ante todo un ***análisis fenomenológico*** de la existencia humana y de sus características principales (los "existenciales"). Esta es la razón de que Heidegger a veces fue interpretado como "existencialista". Aunque es cierto que su pensamiento tiene muchos aspectos "existencialistas", su primera preocupación más bien es el análisis del ser, es decir, una fenomenología ontológica.

4.7.3.3. El Dasein

La metafísica tradicional siempre ha considerado el ser como un presente objetivo, como un *Vorhandensein* (disponibilidad). Heidegger dice más bien que todo ser, antes de aparecer como objeto teórico de investigación y observación, siempre es un *ser que está a la mano (Zuhandensein)* del hombre. Así el carácter verdadero del ser y del tiempo sólo se revela a través del *Dasein*,

del ser humano. El hombre no es simplemente *vorhanden* (disponible como objeto), sino se proyecta al futuro y se halla arrojado a una determinada situación. Esta dialéctica entre futuro (proyecto) y pasado (ser arrojado) revela la dimensión más profunda del ser: el ser siempre ya es **temporal**, y en el caso del hombre se vuelve histórico.

Además, el *Dasein* es un **ser-en-el-mundo *(Inderweltsein)*** y un **ser-con-otros** *(Mitsein)*. Estos dos aspectos de la existencia humana -como "existenciales"- son la base para otras características del ser humano. En primer lugar, el hombre no puede "fundarse" a sí mismo, sino que siempre ya se halla en "situaciones dadas". En segundo lugar, el hombre es un proyecto abierto y tiene que desenvolverse en el "mundo" para **existir** y no solamente "ser". Heidegger distingue dos modos fundamentales del hombre (que nos hacen recordar de Kierkegaard): el modo de **autenticidad (Eigentlichkeit)**, en el cual la reconoce su responsabilidad y asume el peso de su existencia, proyectándose hacia la muerte. Heidegger habla de la "conciencia existencial" que nos hace recordar nuestro propio ser auténtico, tenemos que enfrentar el temor ante la posibilidad de la nada. El otro modo mucho más frecuente es el modo de la **inautencidad** *(Uneigentlichkeit)*, en el cual la persona "huye" de sí mismo y no asume la responsabilidad. Es el modo de existir como "uno" *(Man)*: "uno hace", "uno piensa", "uno vive". La persona en el modo inauténtico tiene tanto miedo a la mismidad ("yo"), como al poder-no-ser (muerte).

Heidegger desarrolla todo un análisis de la **muerte** como la última posibilidad de existir. La vida es desde el nacimiento un ser-hacia-la-muerte; la finitud nos llama a ser auténticos y a realizar el proyecto propio de cada uno. En este sentido, el *Dasein* es en el fondo "preocupación" *(sorge)*, tanto por su propia existencia, como por la existencia del otro *(Fürsorge)*. Como tal, la existencia humana siempre es **temporal** en un sentido no-objetivo; la existencia se "historiza" *(zeitigen)*. Esta temporalidad es para Heidegger el trasfondo para la "comprensión del ser" por el hombre, como también para el olvido del mismo que constata en la época moderna.

4.7.3.4. La "vuelta"

A partir de 1930, Heidegger abandona el enfoque existencial y propone una "metafísica después del fin de la metafísica". La metafísica occidental siempre ha interpretado el ente en el horizonte del ser como presencia permanente. Heidegger pretende ir más allá de este enfoque, en un "paso atrás" a los presocráticos y las profecías de Hölderlin. La **etimología** nos puede revelar mucho sobre el significado original de los conceptos, así empieza una época en el pensamiento de Heidegger, en la cual plantea una "filosofía etimológica".

En primer lugar enuncia una crítica aguda al **espíritu tecnomórfico** de la vida moderna. La técnica ha reemplazado a la religión y se ha convertido en la única religión, en la técnica, el ser se revela como Gestell (marco, lo que está colocado). Pero así la verdad del ser se oscurece, urge entonces una **revelación de la verdad del ser**, de acuerdo al significado etimológico de "verdad" (**aletheia** significa: "desvelamiento"). Pero ya no es la existencia humana que sería capaz para tal acontecimiento, sino que hay que esperar con apertura el **destino del ser** *(Seinsgeschick)*. El hombre es el "cuidante del ser", y el lenguaje es la "casa del ser"; lo que podemos hacer entonces es ser disponible ante este "destino" del ser. Vemos que el hombre ya no es protagonista del desvelamiento de la verdad, sino un "cuidante" de un ser anónimo y fatal que acontece.

4.7.4. La fenomenología de valores de Scheler

Max Scheler (1874-1928) pertenece a la primera generación de fenomenólogos, contemporáneo con Husserl. Scheler nació en Munich de una familia de confesión mixta (judía y protestante); estudió psicología, medicina, sociología y filosofía en Jena bajo el neokantiano Rudolf Eucken. En 1889, recibe el bautismo católico; hasta en los últimos años, cuando adopta una visión panteísta del mundo, mantendrá un fundamento católico de la filosofía. Desde 1907, Scheler colaboró en el **círculo fenomenológico** de Munich y Göttingen, una corriente disidente de la husserliana. Después de la guerra fue profesor de filosofía y sociología en Colonia. Era un impulsor de la renovación católica de la época, el actual Papa dedicó su tesis de doctorado a Scheler.

Scheler fue inspirado sobre todo por Eucken, Dilthey, Husserl y la filosofía vitalista (Bergson, Nietzsche), pero se distanció de Husserl en el rechazo del idealismo trascendental. Para él, la fenomenología era sobre todo el arte de **describir** los fenómenos vitales, en especial los valores y sentimientos. Aplicó la *epokhé* en la línea de la distinción entre existencia *(Dasein)* y esencia *(Sosein)*, para una metafísica. En 1913, aparece su obra ética *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (El formalismo en la ética y la ética material de valores); en el mismo año también fue publicado *Zur Phänomelogie und Theorie der Sympathigefühle von Liebe*

und Hass (Acerca de la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía de amor y odio). En 1921, aparece ***Vom Ewigen im Menschen*** (De lo eterno en el hombre), y en 1927, Die Stellung des Menschen im Kosmos (La posición del hombre en el cosmos). En 1926 fue publicada la obra sociológica *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Las formas de conocimiento y la sociedad). Scheler no sólo es el iniciador de la **antropología moderna**, sino también de la **sociología del conocimiento**.

Scheler aplica el método fenomenológico a la ética y a las **emociones** y **sentimientos**. Combate tanto el formalismo kantiano, como los tipos de éticas que identifican el "bien" con un objeto específico, como la felicidad, el Estado o la utilidad. Frente a Kant pretende reivindicar una ética material, un contenido real de los valores. Pero a la vez está de acuerdo con la **aprioridad** de la ética, porque los valores no dependen del sujeto empírico, sino son esencias axiomáticas *a priori*, que pueden ser conocidas mediante la "intuición eidética". Los valores son un *a priori* "materiario", comparable con los juicios sintéticos *a priori* de Kant. Scheler insiste en que los valores no son alcanzables por el puro entendimiento, sino más bien por la vida emocional. Rechaza la dicotomía entre razón y sensibilidad y adopta una actitud irracional en el sentido de que la actitud originaria frente al mundo es la actitud **emocional**.

Los sentimientos nos hacen presentes los valores y el orden de una jerarquía axiológica. Para llegar a una ética materiaria de los valores, Scheler aplica el método fenomenológico de Husserl, inclusive la reducción eidética y la intuición eidética. La jerarquía axiológica (de axios: "valor" comprende cuatro niveles de valores, cada uno tanto positivos como negativos, desde los inferiores hasta los superiores: 1. Los valores **sensoriales** como lo agradable y lo desagradable. 2. Los valores **vitales** como lo noble y lo vulgar. 3. Los valores **espirituales** como lo bello y feo, lo justo e injusto, y los valores cognoscitivos. 4. Los valores **religiosos** de lo sagrado y profano. A estos niveles axiomáticos corresponden distintos tipos de sociedades.

En el hombre, se abren paso los valores espirituales y religiosos. Scheler emprende un proyecto de una **antropología filosófica** cuya introducción fue publicada como "La posición del hombre en el cosmos". El hombre es un ser que se trasciende a sí mismo, porque tiene una tendencia inherente a lo divino. Es un intermedio cósmico, dotado de un cuerpo propio que mira intencionalmente a Dios. Esta característica es la que hace del hombre una **persona**, un centro de todos los actos, un **individuo absoluto** que es singular. Cada persona es una **vocación**, un microcosmos que se realiza a su manera, contribuyendo a la realización cósmica.

El **personalismo ético** de Scheier considera con Pascal, San Agustín y Nietzsche, que el **amor** es el acto fundamental del espíritu, y no el entendimiento. La persona constituye un fin en sí mismo; la esencia singular de la persona es lo que es bueno para mí. Pero este bien personal tiene un alcance cósmico y universal, porque se funda en la **solidaridad** esencial entre las personas, que es **co-responsabilidad**. El amor nos lleva al verdadero conocimiento de la esencia del otro. Dios es la "persona de personas" que garantiza la unidad del mundo y la mutua comprensibilidad de las personas. En lo sagrado, las vocaciones personales, tal como el amor las revela, convergen en lo absoluto.

4.7.5. La fenomenología del cuerpo-sujeto de Merleau-Ponty

La fenomenología pasó a Francia mediante unas conferencias que dio Husserl en 1930 en la Sorbona, traducidas por Lévinas y publicadas como *Méditations cartésiennes* (Meditaciones cartesianas). Uno de los principales fenomenólogos franceses era **Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)** quien era profesor en el famoso College de France de 1951-1961. En 1945 fundó, junto con Sartre, la revista ***Les Temps modernes***. En 1942, fue publicado ***La structure du comportement*** (La estructura de la conducta), y en 1945 la *Phénoménologie de la perception* (Fenomenología de la percepción). En 1948 aparece *Sens et no-sens* (Sentido y sin-sentido), y postúmamente fue editado en 1964 *Le visible et le invisible* (Lo visible y lo invisible). Hasta 1955, Merleau-Ponty mostró una gran simpatía por el comunismo.

Merleau-Ponty se enfrentó con dos frentes: el materialismo reduccionista por un lado, y el idealismo (o criticismo) por otro. A la vez rechazó la solución dualista del problema de la relación entre cuerpo y espíritu; intentó desarrollar una antropología no-dualista y no-reduccionista. El concepto básico para Merleau-Ponty es el "cuerpo-sujeto" (corps-sujet) que afirma desde el inicio la unidad básica de las dimensiones mentales y corporales. El cuerpo humano es él mismo un sujeto que está en diálogo permanente con el mundo y las demás personas. El cuerpo no es lo opuesto al espíritu, sino comprende éste; es una realidad material y espiritual al mismo tiempo. Las actividades mentales (conocimiento, razón) presuponen ya un cuerpo-sujeto. En el nivel preconsciente, el cuerpo ya es sujeto.

Como manifestación ejemplar de este concepto básico, Merleau-Ponty somete la **percepción** a un análisis fenomenológico. La percepción es el modo de existencia del cuerpo-sujeto, el diálogo entre el cuerpo-sujeto y su mundo es presupuesto por la conciencia.

El cuerpo no es una máquina que funciona por reacción a estímulos externos, como lo afirma el behaviorismo. El comportamiento perceptual establece una relación dialéctica entre el cuerpo-sujeto y su entorno, y así aparece "el mundo". Se trata de un "sujeto encarnado", envuelto o implicado en el mundo. El cuerpo objetivo de las ciencias sólo es una imagen empobrecida o una abstracción del cuerpo fenoménico o cuerpo-sujeto.

Merleau-Ponty presta especial atención a la relación entre **pensamiento y lenguaje**, éstos son dos aspectos de una misma realidad. No hay pensamiento sin lengua, pero tampoco lenguaje sin pensamiento. La "palabra hablante" es manifestación del cuerpo-sujeto, y en la "palabra hablada" se manifiesta el aspecto social del sujeto. El pensamiento siempre es anclado en el cuerpo-sujeto. Según Merleau-Ponty, la **libertad** nunca es absoluta encontra de Sartre), sino siempre "situada" y condicionada. En sus últimos años, Merleau-Ponty desarrolla una ontología sin metafísica; el Ser es la dimensión invisible de lo visible, el fundamento común de sujeto y objeto, la "carne del mundo" *(chair du monde).*

4.7.6. La fenomenología de la voluntad de Ricoeur

Paul Ricoeur (*1913) es uno de aquellos fenomenólogos, que ya no pueden ser considerados como "fenomenólogos puros" porque tienen otros campos en donde han contribuido substancialmente al pensamiento contemporáneo. En el caso de Ricoeur, esto es la **hermenéutica**. Sin embargo, Ricoeur ha desarrollado un campo de la fenomenología que anteriormente no se había tocado suficientemente: la voluntad. Ricoeur era profesor en París y Nanterre, y recién después de la Segunda Guerra Mundial empezó su carrera filosófica. Entre sus numerosas obras destacan la ***Philosophie de la volonté*** (Filosofía de la voluntad) publicada en tres volúmenes entre 1950 y 1960, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (De la interpretación. Ensayo sobre Freud) de 1965, y la obra hermenéutica *Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique* (El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de la hermenéutica) de 1969. En los años más recientes se dedicó al análisis de los símbolos (*El simbolismo del mal* de 1972) y del tiempo *Tiempo y relato* de 1983-1985).

Ricoeur fue influenciado sobre todo por la fenomenología de Husserl y la filosofía existencial de Marcel, Jaspers y Mounier. Pretendió ampliar la filosofía reflexiva en dirección al **elemento perracional**. Lo voluntario y lo involuntario forman una dialéctica y nunca aparecen totalmente puros. El hombre es un ser que esencialmente no es idéntico a sí mismo; este hecho da lugar a la posibilidad de la mala voluntad, y de ahí surge el fenómeno de la culpabilidad. Más tarde, Ricoeur se inclina a una interpretación psicoanalítica del lenguaje, dando inicio a un nuevo tipo de **hermenéutica**. Siempre se opuso al estructuralismo y su interpretación semántica del mundo, y defendió la naturaleza propia del símbolo.

4.8. La filosofía analítica y el neopositivismo

4.8.1. Introducción

La Filosofía Analítica es un conjunto de corrientes filosóficas que se entienden como una continuación del empirismo británico y del positivismo, sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos. Aunque tiene una afinidad con el **neopositivismo** o **positivismo lógico** (empirismo lógico), en muchos aspectos no asume su actitud antimetafísica y dogmática. El neopositivismo recurre al positivismo clásico de Comte y Mill y al empiriocriticismo (Avenarius, Mach), y se originó en el **Círculo de Viena**, sobre todo, entre los discípulos de Moritz Schlick. Los representantes principales son Schlick, Carnap y Reichenbach.

Mientras que el neopositivismo era un fenómeno continental, la Filosofía Analítica (también llamada *Common Sense Philosophyu Ordinary Language Philosophy)* tenía mucha más repercusión (y sigue teniendo) en el mundo anglosajón. Esto en parte debido a la situación política; muchos pensadores europeos tenían que emigrar durante la Segunda Guerra Mundial a Inglaterra o Estados Unidos. El punto de partida de la Filosofía Analítica es la **refutación del idealismo** y una actitud crítica frente a cualquier "sistema" filosófico. En parte, tiene una posición anti-metafísica, aunque ciertamente hay representantes que han desarrollado un pensamiento metafísico.

Los filósofos analíticos afirman su fe en criterios estrictos para demostrar el carácter significativo de las proposiciones. No tratan tanto de la realidad material, ni del hombre o de la ética, sino de **proposiciones, conceptos y axiomas**. Tienen en común la convicción de que no se puede hablar con sentido de realidades, si no

se **analiza** primero el modo cómo expresamos nuestros pensamientos sobre estas realidades. Por lo tanto adopta una actitud **crítica**, pero no en sentido kantiano, sino en un sentido "lógico" y "semántico". Se trata en el fondo de un **análisis conceptual**, y más tarde -después del famoso *linguistic turn* (vuelta lingüística)- de un **análisis lingüístico**.

La Filosofía Analítica ha dado un gran impulso al progreso de la **lógica**, en especial a la lógica simbólica o logística. Esta lógica ya no es bivalorada, sino multivalorada. Sus métodos consideran tres elementos importantes: 1. La creación de un **lenguaje artificial** que permite evitar las ambigüedades del lenguaje ordinario. 2. La **reducción** de la realidad al contenido lingüístico de las proposiciones. 3. La conexión de estos dos para la elaboración de una **teoría de las ciencias**.

La primera generación de la Filosofía Analítica empieza con Frege y los comienzos en Cambridge (Moore y Russell), la llamada **"Escuela de Cambridge"**. Tenemos que dedicar un capítulo aparte a Wittgenstein, el gran impulsor del pensamiento analítico en Inglaterra y el continente europeo.

Después mencionaremos el desarrollo de la Filosofía Analítica en Oxford (Ryle, Austin, Strawson), el llamado **"Círculo de Oxford"**. El neopositivismo tiene su lugar propio en el **"Círculo de Viena"** (Schlick, Carnap), y por fin hay que mencionar las corrientes más recientes del pensamiento analítico en Estados Unidos (Quine, Plantinga).

4.8.2. Los inicios y la Escuela de Cambridge

Aunque los predecesores del pensamiento analítico son ciertamente los grandes empiristas británicos (Hume, Locke); fue un alemán el que dio el impulso decisivo para esta corriente del siglo XX: Gottlob Frege.

4.8.2.1. Logística y logicismo de Frege

Gottlob Frege (1848-1925) es la pieza imprescindible en la historia de la lógica moderna, como también del movimiento analítico. Estudió en Jena y Göttingen matemáticas, física, química y folosofía, bajo la influencia de R.H. Lotze. A partir de 1874 fue profesor de matemáticas en Jena, Frege es considerado como el fundador principal de la **lógica matemática** o **logística** (a partir de 1879), de la **lógica filosófica moderna** (1884-1891), y de la **semántica** (1891-1892). A partir de 1884, combate el psicologismo en la lógica. 1879 fue publicada su obra logística programática **Begriffsschrif** (Escrito del concepto), en 1892 la obra semántica ***Über Sinn und Bedeutung*** (Sobre sentido y significado), y entre 1918-1923 *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas).

Frege formula el **programa de la Filosofía Analítica** como sigue: "Uno de los cometidos de la filosofía es el de quebrantar el dominio de la palabra sobre el espíritu humano, por cuanto descubre los cambios que surgen, a menudo casi de manera inevitable, mediante el empleo del lenguaje sobre las relaciones de los conceptos, y porque libera la idea de aquello a lo que la encadena exclusivamente la habilidad del medio expresivo lingüístico". Muchos problemas filosóficos en realidad son seudo-problemas y tienen que ver con el empleo de palabras y conceptos, sin tener suficiente claridad. Para Frege, desconfiar de la gramática es el primer supuesto de la filosofía.

Frege pretende matematizar la lógica y establecer el **logicismo**, que dice que todas las leyes matemáticas pueden reducirse a leyes lógicas. Deudores de sus trabajos logísticos son sobre todo Russell, Wittgenstein y Carnap. Frege desarrolla otro tipo de lógica, sustituyendo el análisis tradicional de las oraciones en sujeto y predicado por el de función y argumento. Un concepto es una **función** cuyo valor es siempre un valor de verdad.

En la **semántica** (ciencia de los significados), Frege es famoso por su distinción entre sentido y significado. Mientras que el **significado** *(Bedeutung)* es el objeto que designa el nombre, el **sentido** *(Sinn)* es el modo con que el objeto es dado. El sentido de una proposición afirmativa es la **idea** que expresa; el significado es su **valor de verdad**. El sentido es algo objetivo, aunque ideal; mientras la representación es una imagen subjetiva interna. Frege rechaza el **psicologismo** como algo contradictorio; la verdad no es la misma cosa que tener por verdadero *(Fürwahrhalten)*. El psicologismo diluye los objetos y conceptos en representaciones y lleva al escepticismo. Frege desarrolla (como Brentano) una ontología tripartida, existen entes perceptibles, psíquicos e ideales (el ámbito de la lógica).

4.8.2.2. El análisis conceptual de Moore

Los iniciadores de la Filosofía Analítica en Cambridge tenían un adversario común: el **idealismo**, sobre todo hegeliano, en la forma del idealismo británico (McTaggart (1866-1925) y Bradley (1846-1924). **Georg Edward Moore (1873-1958)** es el primer representante de la Escuela de Cambridge (los otros son Russell y Wittgenstein), y el pensador prográmatico del movimiento

analítico. Estudió lenguas clásicas en Cambridge, peromás tarde se inclinó a la filosofía, bajo la influencia de Bertrand Rossell. En 1903 aparecen los *Principia Ethica* (Principios éticos), y en 1922 los ***Philosophical Studies*** (Estudios filosóficos). Era docente de ciencia moral y director de la revista analítica **Mind**, en 1925 consiguió la cátedra de filosofía en Cambridge. En 1953 fue publicada su obra *Some Main Problems of Philosophy* (Algunos problemas principales de la filosofía).

Moore defiende un **realismo del sentido común**, en contra del idealismo. La verdad o falsedad es una relación entre los conceptos de una proposición, y no de la correspondencia con la realidad. Como Meinong, afirma la objetividad de los conceptos. En 1903 aparece un artículo **(The refutation of Idealism** – La **refutación del idealismo**), en el cual somete los principios idealistas a una análisis profundo. El axioma principal del idealismo ″el universo es espiritual", se fundamenta en la premisa de la proposición *"esse est percipi"* (ser es ser percibido) en sentido más amplio que lo había afirmado Berkeley. Pero según Moore, esta idea es falsa, porque la sensación y su objeto (contenido) no pueden ser idénticos. La única alternativa razonable a la admisión de que la materia existe tanto como el espíritu, es el escepticismo absoluto de que nada existe en absoluto. Y esta posición es absurda.

Moore se dedica también a la **ética**. Sostiene la indefinibilidad del "bien", porque se trata de una noción simple. Cada identificación de la bondad con cualquier cosa o cualidad (placer, virtud, amor) lleva necesariamente a una **falacia naturalista**. La bondad más bien es una cualidad no-natural, el bien no es una cualidad intrínseca de las cosas, sino un producto del deber moral. Lo bueno son cosas o experiencias que poseen la cualidad intrínseca del bien.

Pero Moore es sobre todo famoso por su concepción de la filosofía como **análisis conceptual**. Antes de empezar a discutir si la realidad es espiritual o si el tiempo es irreal, hay que **aclarar la cuestión** y ver si están implicadas varias cuestiones. Hay proposiciones de sentido común que todos reconocemos como verdaderas. Tratar de comprobar su falsedad es en vano; se trata de **seudo-problemas filosóficos**. Lo que puede hacer el filósofo, es analizar las proposiciones que están en juego. Así, la filosofía tiene como tarea primordial el análisis conceptual, aunque Moore no la reduce a esto. En este análisis, el *analysandum* es un concepto, pero también lo es el *analysans*, aunque distinto del primero. Si analizamos la proposición "x es un hermano", el concepto "hermano" (*analysandum*) puede ser reemplazado por los conceptos "varón gemelo" (*analysans*). Y si existe un x que cumple con los dos conceptos, el análisis es completo.

En especial, Moore analizó el proceso perceptual, llegando a la **teoría de los datos sensibles** (*sense data*). Una proposición que afirma una percepción como "percibo una mano humana" puede ser analizada (es decir: desagregada) en las dos proposiciones: "Estoy percibiendo x" y "x es una mano humana". El objeto inmediato de la percepción directa (x) ahora es el **dato sensible**. Según Moore hay que diferenciar entre la sensación (como acto sensitivo) y el dato sensitivo (como contenido u objeto). El problema que se plantea es la relación entre dato sensible y el objeto físico. Moore reafirma la existencia extramental tanto de datos sensibles como de objetos físicos externos, rechazando una vez más la postura idealista.

4.8.2.3. La filosofía analítica de Russell

Bertrand Arthur William Russell (1872-1970), por su longevidad, nos ha dejado un sinnúmero de escritos, no sólo de filosofía, sino de matemáticas y de comentarios políticos y sociales. El pensamiento de Russell conoce distintas fases y transformaciones, por lo que resulta difícil resumir su filosofía general. Sin duda, es el más conocido de los filósofos ingleses contemporáneos, y el más destacado (aparte de Wittgenstein) representante de la Filosofía Analítica.

4.8.2.3.1. Vida y escritos

Russell nació de una familia aristocrática. Estudió primero matemáticas, y después filosofía bajo McTaggart y Stout en Cambridge. Así adoptó una posición idealista y defendió un realismo platónico, hasta la publicación de los *Principia Mathematica* en 1910-13, aunque a partir de 1898 ya estaba bajo la influencia de Moore. Entre 1894 y 1901, Russell era *fellow* del Trinity College de Cambridge, obteniendo después una cátedra de filosofía que tenía que dejar en 1916 por las actividades pacifistas. En 1903 aparecen los *Principles of Mathematics* (Principios de la matemática) donde se dedica a la fundamentación de la matemática, estimulado por los escritos del matemático italiano Guiseppe Peano (1858-1932). Defiende el logicismo, es decir: la reducibilidad de la matemática a la lógica, pero se ve confrontado con una seria antinomia (¿la clase de todos los números es también un número o no?).

En colaboración con Whitehead, fue publicada en 1910-1913 la obra básica de la lógica matemática ***Principia Mathematica.*** A raíz de la guerra, se dedicó más a los problemas políticos y sociales, antes de dedicarse al problema filosófico del conocimiento. El primer fruto de este esfuerzo es la obra ***Analisis of Mind*** (Análisis del entendimiento) de 1921, después sigue ***Analisis of Matter*** (Análisis de la materia) en 1927. Aparte de innumerables publicaciones en forma popular (sobre la teoría de la relatividad, el sistema comunista, el pacifismo, etc.), Russell trabajó, sobre todo, los temas de la teoría de la ciencia y del conocimiento humano. En 1940, fue publicado ***An Inquiry into Meaning and Truth*** (Una investigación sobre significado y verdad), en 1948, ***Human Knowledge. Its Scope and Limits*** (Conocimiento humano. Su alcance y sus límites) y en 1954, *Human Society in Ethics and Politics* (Sociedad humana en la ética y política). En 1950, Rusell recibió el Premio Nobel de Literatura.

4.8.2.3.2. Descripciones definidas

La antinomia de las "clases" llevó a Russell, por el consejo de Frege, a la **teoría de los tipos**. Así por ejemplo, en la proposición "la clase de todos los hombres", esta clase es de otro tipo que los hombres mismos, porque no es miembro de la clase misma (no es hombre). Este hecho conduce a un **análisis lingüístico**, que en el fondo es un análisis lógico de la estructura gramatical de nuestras proposiciones. Russell nota que existen "símbolos incompletos" que no denotan ninguna entidad existente; estos símbolos los llama **"descripciones definidas"**. Mientras que los nombres propios ("Sócrates") denotan o se refieren a una entidad existente, las descripciones definidas no se refieren a ningún o a más de un individuo.

El problema se ve claramente en las descripciones definidas que pretenden denotar entidades no existentes como "montaña de oro", "el actual rey del Perú" o "círculo cuadrado". Si predicamos algo de estas descripciones, nos enredamos en paradojas y contradicciones. La proposición "el actual rey del Perú es calvo" no tiene sentido, porque no existe tal rey. Por eso, las proposiciones con descripciones definidas no son afirmaciones (o negaciones) sobre objetos, sino enunciados sobre **funciones de afirmación** (o negación). La "función afirmativa de la proposición compuesta "x es el actual rey del Perú y x es calvo" es verdadera para un valor de x, y sólo uno; en el caso contrario se trata de una proposición sin sentido y además falsa.

Russell pretende eliminar las descripciones definidas por un proceso eliminatorio de **reducción** a nombres propios. Este método no sólo es una reducción lógica, sino tiene implicaciones ontológicas. Russell aplica el famoso principio de parsimonia de Ockham ("navaja de Ockhman") en el sentido de que las entidades "denotadas" por descripciones definidas tienen que ser eliminadas como tales: "Siempre que sea posible, sustituye las conclusiones sobre entidades desconocidas (expresadas por descripciones definidas) por construcciones a partir de entidades conocidas". Esto nos lleva al análisis reductivo en sentido ontológico.

4.8.2.3.3. El análisis reductivo

El método analítico conduce a los últimos elementos no sólo del conocimiento, sino también de la misma realidad. Como Descartes, también Russell pretende "reducir" la multitud de fenómenos a entidades indudables y simples, de las cuales se podría inferir las más complejas. El análisis reductivo descubre las **entidades ineliminables** desde las que puedan definirse las **entidades inferidas**. Según Russell, las entidades inferidas son **construcciones lógicas** sobre la base de las entidades ineliminables. El principio de parsimonia ("navaja de Ockham") dice, que hay que sustituir entidades inferidas en lo posible por construcciones lógicas, con el resultado de no llenar innecesariamente el universo con entidades.

Las entidades ineliminables o no-inferidas son los **datos sensibles** *(sense-data)* como colores y formas, mientras que los objetos físicos (una mesa) son funciones de los datos sensibles, son ***sensibilia*** Los *sensibilia* siempre son inferidos, son "construcciones lógicas" y corresponden a nivel lógico a las descripciones definidas. Según Russell, una aplicación completa del método reductivo que sustituye las inferencias por construcciones lógicas, presentaría la realidad completamente en **términos de datos sensibles**. Sin embargo, Russell permite dos tipos de entidades inferidas: los datos sensibles de los demás y los *sensibilia*.

En el caso opuesto, el análisis reductivo llevaría al **solipsismo** que sostiene que no hay ninguna razón válida para afirmar o negar nada, excepto las propias experiencias. Aunque el solipsismo es una posición lógicamente posible, es difícil sostenerla. La exclusión de datos sensibles externos también haría imposible tener tales datos acerca del propio pasado y futuro. Entonces hay principios de inferencia no-deductiva que justifican nuestra creencia en la existencia de un mundo exterior

y de los demás (*other minds*), esta inferencia es de tipo **analógico**.

4.8.2.3.4. El atomismo lógico y el monismo neutral

Los datos sensibles son entonces los constituyentes últimos del mundo físico, el mundo del sentido común y de la ciencia (mesas, árboles) es una construcción lógica y puede ser "reducido" a datos sensibles. Pero Russell no pretende llegar al "átomo" del mundo material mediante un análisis físico, sino al **átomo lógico** mediante un análisis lógico. Se nota en esto el impacto de Wittgenstein, que era su discípulo en Cambridge. Según Russell existe una correspondencia entre los hechos atómicos de la realidad: los datos sensibles o "hechos" (facts), y las proposiciones atómicas.

Una proposición atómica consiste de uno o más particulares genuinos y una relación (monádica, binaria, etc.); por ejemplo: "x es blanco", "x es padre de y" son proposiciones atómicas. La variable x siempre tiene que ser un dato sensible y corresponde a un nombre propio (que para Russell es "esto" y no Juan" que ya es una descripción definida camuflada), y nunca un objeto físico expresado por una descripción definida. Todo particular genuino es completamente autosuficiente en el sentido de que no puede ser reducido a otro particular. La existencia (en proposiciones existenciales) es esencialmente una propiedad de una **función proposicional.** "Los hombres existen" significa que hay por lo menos un valor de X para el cual es cierto decir que "X es un hombre". Las proposiciones moleculares son composiciones de proposiciones atómicas mediante conectores lógicos.

En **The Analysis of Mind** (El análisis del entendimiento) de 1921, Russell expone su **monismo neutral (neutral monism)**, que antes ya había sostenido William James . Lo mental y lo físico se componen de la misma "materia" y se distinguen sólo por la ordenación y el contexto. Russell pretende evitar los reduccionismos idealistas y materialistas (que también son monistas) mediante la reducción de los fenómenos mentales y físicos a "hechos neutrales". La física y la psicología no se distinguen por sus respectivas materias y objetos, sino por el punto de vista de la descripción de fenómenos comunes y neutros. Russell abandona la teoría relacional del conocimiento que distingue entre acto, contenido y objeto (Meinong). El espíritu y la materia son construcciones lógicas en base a hechos particulares "neutrales", y estos son los datos sensibles. La sensación es una materia neutra y puede ser interpretada (según el punto de vista) como física (percepción) o como mental (razón).

4.8.3. El pensamiento de Wittgenstein

Aunque Wittgenstein tiene mucho en común con la Escuela de Cambridge, sin embargo, merece un trato especial, por su trayectoria y su forma original de desarrollar la Filosofía Analítica.

4.8.3.1. Vida y escritos

Ludwig Joseph Johann Wittgenstein (1889-1951), nacido de una familia de la alta burguesía en Viena, estudió ingeniería en Berlín y Manchester, donde entró en contacto con la filosofía (Russell, Moore, Frege). Durante la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein escribió como voluntario del ejército austriaco su única obra publicada durante su vida: ***Tractatus logico-philosophicus***, publicada en 1921. Este escrito programático marca su primera fase filosófica e influenció bastante a los representantes del Círculo de Viena. En esta fase, Wittgenstein adopta una posición muy cercana al **positivismo lógico**.

Después de la publicación, Wittgenstein pensaba que los problemas filosóficos fueran resueltos definitivamente y que ya no tuviera sentido dedicarse a la filosofía. Se retiró totalmente del quehacer filosófico, donó toda su propiedad a instituciones humanitarias y se hizo profesor de escuela primaria en pueblos apartados de Austria (1920-1926). Diferentes contactos con el Círculo de Viena y con representantes de la Escuela de Cambridge hicieron renacer nuevamente el interés en la filosofía. Hizo su examen de promoción bajo Russell y Moore, y a partir de 1930 era *fellow* (profesor auxiliar) en el Trinity College de Cambridge. En 1939 sucedió como profesor de filosofía a Moore en la cátedra del mismo instituto.

En ese tiempo empezó a trabajar en su segunda gran obra, que recién iba a ser publicada póstumamente en 1953: ***Philosophische Untersuchungen*** (Investigaciones Filosóficas). Se manifiesta un giro considerable con respecto al *Tractatus*; el nuevo enfoque es una reivindicación del lenguaje ordinario, alejándose así del positivismo lógico. Durante la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein trabajó como enfermero. En 1947, se retiró voluntariamente de la cátedra, sintiéndose incapaz de enseñar filosofía. Murió en Cambridge en 1951, a causa de cáncer.

4.8.3.2. El Wittgenstein del Tractatus

En la evolución filosófica de Wittgenstein podemos distinguir claramente dos fases distintas: la primera fase, dominada por el *Tractatus*, hasta 1929; y una se-

gunda, a partir de 1930, dominada por las "Investigaciones". El *Tractatus* es un texto muy comprimido en la forma de una serie de proposiciones lógicamente enumeradas. Wittgenstein puede ser considerado como el representante principal de lo que en la filosofía se suele llamar **Linguistic turn** (vuelta lingüística). Después del giro copernicano de Kant a las condiciones subjetivas del conocimiento en la razón, en el siglo XX se da otro giro crítico a las **condiciones lingüísticas de todo pensar;** el lenguaje y su uso no solamente es la base para el razonamiento, sino para la concepción de la realidad en general.

Para Wittgenstein, los problemas tradicionales de la filosofía tienen su causa en un malentendido de la lógica de nuestro lenguaje. De ahí su lema del *Tractatu:* "Lo que se puede decir, se puede decir claramente; y lo que no se puede decir, de esto uno debe callarse". Wittgenstein entonces ve la función de la filosofía únicamente en la **aclaración de las proposiciones científicas** mediante el análisis del lenguaje. Defiende una ontología de los hechos, y no de las cosas, la primera proposición del *Tractatus* dice: "El mundo es todo lo que ocurre". Sólo las proposiciones con sentido (*sinnvolle Satze*) tienen carácter referencial y representan "estados de cosas" (*Sachverhalte*), estas son las proposiciones empíricas. Un "estado de cosa" puede ser existente, un hecho, o no-existente pero posible.

Wittgenstein piensa que el significado de los nombres es su referencia a un "objeto" simple e indestructible, si se analiza completamente los conceptos involucrados. Pretende entonces elaborar un **lenguaje científico** que obedece a los criterios lógicos del análisis perfecto, para reemplazar el lenguaje ordinario que es causa de muchos seudo-problemas y del embrujamiento de nuestra inteligencia. Cada proposición (científica) es una **reproducción** fiel de los hechos, Wittgenstein defiende entonces una suerte de gnoseología realista (*Abbildtheorie*). Un hecho se convierte en imagen de un hecho, mediante la forma de la reproducción; la forma lógica de la proposición "representa" las mismas relaciones entre los objetos reproducidos.

En la *lógica*, Wittgenstein introduce el método de las **tablas de verdad** y las matrices de los valores lógicos. Todas las proposiciones de la lógica y de la matemática pura son **tautologías**, en todos sus estados posibles son verdaderas. Esto quiere decir, que la sintaxis lógica se limita a describir los símbolos y establecer sus mutuas relaciones, sin recurrir a la realidad. La lógica funciona totalmente independiente de la realidad. También significa que las afirmaciones empíricas nunca son tautológicas, y por lo tanto no son necesariamente verdaderas. La limitación del lenguaje a proposiciones "con sentido" (es decir, científicas) excluye como "sin-sentido" cuestiones éticas, metafísicas y teológicas.

4.8.3.3. El último Wittgenstein

Con *Philosophische Unitersuchungen*, Wittgenstein hizo un giro radical con respecto a su primera fase sin dejar sus principios analíticos de la filosofía. Criticó el *Tractatus* como apriorístico y dogmático. Los problemas filosóficos no pueden solucionarse con explicaciones, sino sólo con **descripciones.** Así desarrolla ahora (a partir de 1930) una **filosofía del lenguaje ordinario** *(Ordinary Languaje Philosophy)*. El lenguaje siempre es parte, expresión e instrumento de las diferentes formas de vida del hombre. La concepción de la realidad depende esencialmente del lenguaje. Wittgenstein abandona la teoría nominal y esencialista del significado; no es un "objeto" o una "esencia", sino el resultado del **uso cotidiano** del lenguaje.

De esta manera, Wittgenstein plantea su famosa teoría de los **juegos lingüísticos** *(Sprachspiele)*. Una palabra sólo adquiere significado, como una pieza de ajedrez, mediante las reglas de juego de la sintaxis. Los signos pueden usarse como en un juego. Cada juego lingüístico tiene su contexto vital, un vocabulario, una comunidad de lenguaje y acción, y criterios de compresión. Así existen juegos lingüísticos entre niños, en un lugar de trabajo, entre enamorados, en la Iglesia, entre científicos, etc. El lenguaje científico ahora es uno entre muchos más, y con la misma razón de ser. El último fundamento del lenguaje son las **formas de vida,** las conductas sociales e históricas del hombre. Los errores y los problemas metafísicos ocurren a causa de una mezcla de los juegos lingüísticos.

4.8.4. El círculo de Oxford

La Filosofía Analítica del Círculo de Oxford también se denomina ***Ordinary Language Philosophy*** (Filosofía del lenguaje ordinario), porque rechaza el ideal de un lenguaje orientado en las ciencias naturales (Carnap y el positivismo lógico). Los filósofos oxfordienses se orientan, sobre todo, en el Wittgenstein tardío, pero extendiéndolo hacia una posible metafísica.

4.8.4.1. Ryle y los fallos categoriales

La introducción de la nueva manera de filosofar en Oxford se dio por **Gilbert Ryle (1900-1976)**, quien

estudió filología clásica y filosofía. En 1924 ocupó la cátedra de filosofía en Christ Church College, y en 1945 fue profesor de metafísica en Waynflete. Ryle era influenciado, sobre todo, por Russell, Wittgenstein, Meinong, Brentano, Bolzano y Frege. En 1932 aparece el escrito programático ***Sistematically Misleading Expressions*** (Expresiones que llevan sistemáticamente a errores). En esta obra, Ryle expone su "geografía lógica de las palabras". La filosofía no se ocupa de un campo propio, sino solamente del modo y de la manera con que hablamos de la realidad, filosofía es entonces en el fondo **análisis lingüístico**. Con el Wittgenstein tardío, Ryle rechaza el monopolio del lenguaje de la ciencia natural.

Aunque en el uso cotidiano del lenguaje, la gente no deja de llevarse fácilmente a admitir entidades abstrusas (como las entidades no-existentes de Meinong), los filósofos en la historia muchas veces se equivocaron al identificar la forma gramatical con la forma lógica. Ejemplos de expresiones que sistemáticamente inducen a error: "Sr. Chávez es una substancia", "Sr. Muñoz es una abstracción", "La falta de puntualidad es censurable", "El significado de la palabra x". En estos ejemplos, los filósofos tienen la tendencia de **cosificar** (hacer una cosa) los conceptos "substancia", "abstracción", "puntualidad" y "significado" son la consecuencia de tener un universo super-poblado.

Para evitar tales errores, hay que reducir la forma gramatical a la forma lógica mediante una "reducción a lo absurdo", si la forma lógica es libre de contradpcción, se trata de una proposición aceptable. La lógica **informal** tiene que comprobar la forma lógica de unos conceptos con contenido (y no solamente la forma). En ***Dilemas*** (Dilemas de conceptos) de 1954, Ryle corrige su posición anterior con respecto a la filosofía: ahora la filosofía tiene que inquirir sobre las **categorías** de los diferentes campos de contenido que constituyen nuestro mundo vital y los campos objetivos de las ciencias. Con este propósito se puede detectar los **fallos categoriales** que son la causa de muchos errores metafísicos y hasta científicos. Un "fallo categorial" ocurre cuando se mezcla diferentes categorías en una sola proposición. Por ejemplo la proposición "Dios tiene más de mil años de edad" contiene un fallo categorial porque mezcla la categoría de eternidad ("Dios") con la de temporalidad ("mil años").

En la obra más famosa ***The Concept of Mind*** (El concepto del entendimiento) de 1949, Ryle arremete contra el dualismo cartesiano como una expresión clásica de un "fallo categorial". El mito del "fantasma en la máquina" (the ghost in the machine) de Descartes se basa en una hipótesis paramecánica del espíritu como una "cosa" *(res)*. La verdadera categoría de lo mental es la de la **disposición** que se revela en las formas de conducta observable.

4.8.4.2. Austin y los actos lingüísticos

John Langshaw Austin (1911-1960) sigue a Ryle en su atención predominante al lenguaje ordinario y la lucha contra el reduccionismo filosófico del empirismo lógico. Al igual que Ryle estudió filolofía clásica, sobre todo a Aristóteles y fue profesor de filosofía moral en Oxford. En 1946 aparece *Other Minds* (Otras mentes), en 1961 *Philosophical Papers* (Escritos filosóficos), y en 1962 la obra principal de la teoría de los actos lingüísticos ***How To Do Things With Words*** (Cómo hacer cosas con palabras). A partir de 1955, Austin dio lecciones en la universidad de Harvard sobre "palabras y acciones", y entró en un debate con Alfred Ayer sobre el empirismo (lógico).

El método de la "fenomenología lingüística" de Austin consiste de los siguientes pasos: 1. Elegir un determinado campo del lenguaje que queremos analizar. 2. Recoger el vocabulario de ese campo. 3. Inventar historias que muestran en qué contextos están bien o mal empleadas las expresiones. 4. Comparar los resultados con las afirmaciones de la filosofía. Esta investigación lingüística está motivada por los **problemas filosóficos**. La enfermedad filosófica consiste en la simplificación de contenidos reales complejos, en el reduccionismo. Austin critica duramente el **empirismo**, sobre todo el empirismo lógico de Alfred Ayer. La distinción entre el objeto material y el dato sensible (que hace el empirismo) es una simplificación equívoca. Las percepciones engañosas ("ilusiones ópticas") y las verdaderas se distinguen por su contexto. Las proposiciones incorregibles y las certezas absolutas son un ideal inalcanzable. Pero existen proposiciones de *facto* incorregibles, que dependen del contexto.

Austin es conocido, sobre todo, por su **teoría de los actos lingüísticos** (*speech-acts*). Hace una distinción entre proposiciones **constatativas** que son verdaderas o falsas ("llueve", "llega el tren") y proposiciones **performativas** que ni son verdaderas ni falsas ("te prometo que te visitaré mañana", "debes cambiarte"). Pero más tarde, Austin elimina esta distinción (porque "llueve" también puede ser una exclamación de tipo advertencia) y la reemplaza por la teoría de las **fuerzas ilocucionales** (*illocutionary forces*). En un enunciado lingüístico, existen aparte de un acto fonético (sonidos), fático (el énfa-

sis) y locucional (formulación) también **actos ilocucionales** como afirmación, aviso, promesa, advertencia, etc. El efecto de estos actos (la acción resultante) es un **acto perlocucional** (por ejemplo, seguir un aviso). La constatación es un sub-tipo de los actos ilocucionales, es decir, la clase expositiva. Austin opina que en la historia de la filosofía había una predominancia de la afirmación (proposiciones expositivas).

La teoría de los actos lingüísticos sirvió para clasificar los juegos lingüísticos (Wittgenstein) y para llamar la atención a la riqueza del lenguaje y su relación estrecha con el modo de vivir. Austin influenció a John Roger Searle (*1932), como también a Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas en Alemania.

4.8.4.3. La metafísica descriptiva de Strawson

Peter Frederik Strawson (*1919) dio el paso a la ontología, sobre todo, de la teoría de las categorías de Ryle. Estudió filosofía, ciencias políticas y económicas en Oxford. En 1968, sucedió a Ryle en la cátedra de metafísica en Waynflete College en Oxford.

En 1950, fue publicado *On Referring* (Sobre referir), en 1959 su obra principal ***Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*** (Los individuos: un ensayo sobre la metafísica descriptiva), y en 1962 *Freedom and Resentment* (Libertad y resentimiento) que trata del problema del determinismo.

Strawson dintingue entre la **metafísica descriptiva** que presenta la estructura conceptual efectiva con que nosotros captamos el mundo (Aristóteles, Kant, etc.) y la **metafísica reformada** que quiere sustituir esta estructura por otra (Descartes, Leibniz, Berkeley, etc.). Él mismo plantea una metafísica descriptiva que tiene como categoría básica el **individuo material**, esta afirmación se basa en el proceso de identificación que sólo es posible con objetos materiales como últimos puntos de referencia. Estos tiene primacía ontológica, mientras que los entes de otras categorías (por ejemplo, universales) sólo pueden identificarse por la relación a objetos materiales, y por lo tanto son de segundo orden ontológico. La primacía ontológica de lo individual se demuestra sobre todo por el hecho de que lo singular (expresado por nombres propios) no puede ser predicado de nada.

Igual como Ryle, Strawson ataca el dualismo psico-físico de Descartes, pero también la teoría de *no-ownership* (no tener propiedad), es decir, el epifenomenismo. El **concepto de persona** es un concepto originario o primitivo, porque no puede ser reducido ni a fenómenos fisiológicos ni psicológicos. De una persona, se puede enunciar tanto predicados P (características físicas-objetivas) como predicados M (características psíquicas-subjetivas). Los predicados P y M se proclaman de un único y mismo individuo, pero de diferentes puntos de vista. Vemos la afinidad con el monismo neutral de Russell.

4.8.5. El Círculo de Viena

Dentro del movimiento de la Filosofía Analítica, el Círculo de Viena tiene rasgos muy propios, su pensamiento se suele denominar **neopositivismo, positivismo lógico** o **empirismo lógico**. El Círculo de Viena ha influenciado a y fue influenciado por la Escuela de Cambridge y Wittgenstein, y tenía un impacto considerable en el desarrollo de la Filosofía Analítica en Estados Unidos, debido a la emigración de la mayoría de sus miembros.

4.8.5.1. El positivismo lógico

El círculo de Viena tiene su origen entre los discípulos del físico **Moritz Schlick (1882-1936)** quien ocupó una cátedra de filosofía de las ciencias inductivas en Viena. El grupo desde el inicio estaba interesado en la fundamentación filosófica de la ciencia. **Rudolf Carnap (1891-1970),** la cabeza del positivismo lógico, participó a partir de 1926 en el Círculo; también **Hans Reichenbach (1891-1953),** un físico del Círculo de Berlín, se acercó al grupo en Viena. Además de estos tres representantes principales, podemos mencionar a otros miembros destacados: los matemáticos Hans Hahn y Kurt Gödel, los filósofos Herbert Feigl y Friedrich Waismann, y como colaboradores Wittgenstein y Alfred Tarsk. Aunque **Karl Popper (1902-1994)** tenía contacto estrecho con el Círculo, se convirtió muy pronto en un crítico agudo de las posiciones del positivismo lógico.

En 1929, Carnap, Hahn y Neurath publicaron el escrito programático del positivismo lógico **Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis** (Interpretación científica del mundo. El Círculo de Viena). A partir de 1930 aparece la revista *Erkenntnis*) (Conocimiento), y se organiza una serie de congresos internacionales. Pero la disolución del Círculo ya empezó en 1931, sobre todo, a causa de las numerosas emigraciones (Feigl, Carna, Neurath, Waismann).

El positivismo lógico se entiende ante todo como una **teoría de la ciencia** y como **investigación fundamental** *(Grundlagenforschung).* Tiene una tendencia claramente antimetafísica, reduciendo la función de la filosofía al análisis lógico de las proposiciones y conceptos científicos. Considera los problemas tradicionales de la

filosofía como seudo problemas que tienen su origen en el carácter impreciso del lenguaje ordinario. Con Wittgenstein afirman el carácter tautológico de las proposiciones lógicas y matemáticas; y, con Russell pretenden reducir la realidad a proposiciones básicas que pueden ser **verificadas.** No comparten entonces el dogmatismo sistémico del positivismo clásico.

Un debate principal en el Círculo de Viena trató de los **enunciados de protocolo** (Protokollsätze) como base de las ciencias. Mientras que Carnap rechaza la deductibilidad de enunciados generales (leyes de la naturaleza) desde enunciados de protocolo ("sale humo-la temperatura está a 200°"); Neurath defiende la **verificabilidad** de cada enunciado.

Schlick sostiene la teoría de correspondencia de la verdad (una proposición verdadera corresponde a un hecho), Neurath y Carnap sostienen la teoría de la coherencia. Una verificación sólo puede realizarse en el mismo momento de indicar el objeto, pero los enunciados de la ciencia, por ser anotados con distancia temporal a la verificación, sólo son **hipótesis**.

4.8.5.2. El empirismo lógico de Carnap

Rudolf Carnap (1891-1970) estudió física, filosofía de la matemática y teoría del conocimiento y de la ciencia en Jena y Friburgo. Fue influenciado por Frege y Russell. En 1928, fue publicada su obra principal ***Derlogische Aufbau der Welt*** (La constitución lógica del mundo) que pretendió llevar a término el programa empírico de Russell. Entre 1926 y 1931, enseñó en la universidad de Viena, y entre 1931 y 1935 en Praga. Era miembro dirigente del Círculo de Viena. En 1934 aparece la segunda obra programática ***Logische Syntax der Sprache*** (Sintaxis lógica del lenguaje). A partir de 1935, ocupó una cátedra en la universidad de Chicago. Entre 1940 y 1941, se reunió en círculos de estudio con Russell, Tarski, Quine y Goodman. En 1954, fue sucesor de Reichenbach en la universidad de California en Los Angeles. En 1942, fue publicado *Introduction to Semantics* (Introducción a la semántica), y en 1950 *Logical Foundations of Probability* (Fundamentación lógica de la probabilidad).

En *Der logische Aufbau der Welt*, Carnap pretende desarrollar un sistema constitutivo de los objetos o conceptos en base a **objetos elementales** como base de una ciencia unitaria. Según Carnap, la realidad consiste de diferentes grados o peldaños de un sistema, en donde las proposiciones sobre objetos del peldaño superior son reducibles a proposiciones sobre objetos del peldaño inferior. En última instancia, todas las proposiciones pueden ser reducidas a los objetos elementales. Estos se pueden determinar por medio de la **primicia cognitiva**: Si x depende de una percepción, tiene primacía cognitiva frente a x. Así Carnap estable la siguiente secuencia de prioridad: 1. lo psíquico propio; 2. lo físico; 3. lo psíquico ajeno; 4. lo espiritual. Los "objetos elementales" entonces son los ladrillos de lo psíquico propio, que son las **vivencias elementales.**

La realidad constituida sobre esta base contiene todos los grados de cualidades, relaciones y extensiones o clases que son cuasi-objetos. Carnap pretende resolver todos los problemas metafísicos como seudo–problemas a causa del engaño lingüístico. Lo físico y lo psíquico, por ejemplo, no son dos substancias distintas, sino seudo-objetos de la constitución lógica del mundo. La metafísica siempre sobrepasa las fronteras del conocimiento.

En **Logische Syntax der Sprache**, Carnap quiere elaborar un **lenguaje formal científico** que habla como meta-lenguaje sobre las lenguas objetivas. Hay que distinguir entre reglas de forma (que corresponden a la gramática) y reglas de transformación (lógica). Pero entre las dos no hay diferencia substancial, la filosofía tiene que reducirse a la sintaxis lógica que ahora ocuparía el lugar de la ontología. Según Carnap existen tres tipos de frases (o proposiciones): las frases objetivas ("la rosa es roja") que pertenecen a las ciencias empíricas, las frases quasi-objetivas o quasi-sintáticas ("la rosa es una cosa") que son parte de la metafísica, y las frases sintáticas (la palabra "rosa" es un sustantivo) que serían las proposiciones filosóficas. Las frases quasi-objetivas de la metafísica hay que resolver traduciéndolas en frases sintácticas. Así, los grandes problemas filosóficos son para Carnap en el fondo **problemas lingüísticos.** Carnap afirma el fisicismo: el lenguaje físico es el lenguaje universal de la ciencia.

4.8.5.3. La crítica de Popper

Karl Popper (1902-1994) criticó duramente los presupuestos del positivismo lógico como contradictorios y no-operacionales. En su obra principal ***Logik der Forschung*** (Lógica de la investigación) de 1934, ataca el principio de verificación del Círculo de Viena como un principio no-empírico. Las proposiciones empíricas no pueden ser verificadas porque no podemos ver todos los casos (por ejemplo, "todos los hombres son mortales"). Más bien hay que introducir el **principio de falsabilidad**: Una proposición puede ser considerada como "verdade-

ra" mientras no esté falsada por un contra-ejemplo. Y el grado de "verdad" (la "verisimilitud") aumenta con el tiempo en que no es falsada. Popper abandona el concepto de verdad absoluta y lo reemplaza por el concepto de **probabilidad** o **verisimilitud**. Así, las proposiciones científicas son hipótesis que tienen un cierto grado de probabilidad, de acuerdo a su resistencia de ser falsadas. El avance de la ciencia es por *trial and error* (engaño y error), y no por la verificación definitiva de sus proposiciones.

4.8.6. La Filosofía Analítica en Estados Unidos

El pensamiento analítico del Círculo de Viena y de Gran Bretaña llegó, por las emigraciones forzadas, muy rápidamente al Mundo Nuevo y encontró una acogida muy calurosa. Hasta nuestros días, la Filosofía Analítica es la corriente dominante en Norteamérica.

4.8.6.1. El holismo de Quine

Willard van Orman Quine (*1908) es el filósofo más influyente de Norteamérica en el siglo XX. Estudió matemáticas y filosofía bajo Whitehead y C.I. Lewis (1883-1964), el gran impulsor de la lógica modal. En 1953 aparece *From a Logical Point of View* (Desde un punto de vista lógico), en 1960 la obra más famosa **Word and Object** (Palabra y objeto), y en 1970 *Philosophy of Logic* (Filosofía de la lógica). Quine plantea un **holismo** (del griego *to holon*: "el todo") que rechaza cada tipo de reduccionismo científico y filosófico, en especial el empirismo que se basa según Quine en dos "dogmas": 1. Existe una clara línea de separación entre proposiciones analíticas y sintéticas; 2. Todo es reducible en última instancia a datos sensibles. Pero nuestras afirmaciones sobre el mundo no se confrontan con la experiencia como algo singular ("dato sensible"), sino como un cuerpo de afirmaciones. El portador del significado es la **teoría en su conjunto,** y no una partícula de la misma. Una teoría es como una red que sólo toca la experiencia con sus bordes.

Quien emplea un lenguaje, ya asume una obligación *ontológica (ontological* commitement), urge entonces esclarecer los supuestos ontológicos de las lenguas que uno emplea. Ser admitida como entidad (por ejemplo, "Pégaso", perro") significa simple y llanamente contar como **valor de unas variables.** Para hacer patentes los supuestos ontológicos, hay que parafrasear una frase en la "Anotación canónica" de la lógica simbólica cuantificacional ("perro": Fx). Para determinar la ontología correcta, hay que pasar del lenguaje objetivo (en expresiones de una ontología) al lenguaje formal (sobre una ontología) mediante la **ascensión semántica.** Quien no permite una distinción estricta entre ciencia y ontología.

Cada traducción de un lenguaje a otro es "traición", el carácter indeterminado de la **traducción** se basa en el anclaje social e histórico de cada lengua. No existen significados fijos en la mente (mentalismo), sino son disposiciones de conducta observables (naturalismo), afirma entonces la teoría behaviorista del significado.

4.8.6.2. Tendencias actuales de la Filosofía Analítica

Entre los representantes más destacados en Norteamérica podemos mencionar a **Arthur O. Lovejoy (1873-1962)** un realista crítico que desarrolló la corriente de la "historia de las ideas"; en su obra clásica *The great chain of Being* (La gran cadena del Ser) de 1936 investiga en especial la suerte del "principio de plenitud" en la historia de la filosofía occidental. **Alfred Ayer (1919-1989)** es el representante más famoso del empirismo lógico en Estados Unidos, sus obras *Language, Truth and Logic* (Lenguaje, verdad y lógica) de 1936 y *The Foundations of Empirical Knowledge* (Los fundamentos del conocimiento empírico) de 1940 son consideradas la biblia del positivismo empírico contemporáneo. **Nelson Goodman (*1906)** está en la tradición de Quine y defiende un pluralismo de teorías, como también el principio de probabilidad en las ciencias inductivas.

La Filosofía Analítica tenía también un impacto fuerte sobre el análisis de la *ética*. Cabe mencionar (entre muchos otros) a **William David Ross (1877-1971)** y su obra *The Foundations of Ethics* (Los fundamentos de la ética) de 1939. Muy fructífero se mostró el pensamiento analítico en su alianza con la **lógica modal** que se desarrolló a pasos firmes en este siglo, sobre todo por **Saul Kripke (*1940)** y su *Naming and Necessity* (Nombrar y necesidad) de 1972. De ahí se estableció la "Escuela de Helsinki" con **Jakko Hintikka** (*Time and Necessity:* Tiempo y Necesidad de 1973) y **Simo Knuuttila** (*Reforging the Great Chain of Beingl:* Reforjar la gran cadena del Ser de 1981). En los últimos decenios se nota un empleo del análisis filosófico para elaborar una **teología filosófica** novedosa: el representante principal de esta corriente es **Alvin Plantinga (*1932)**, sobre todo, con su obra *The Nature of Necessity* (La naturaleza de la necesidad) de 1973.

4.9. La Filosofía existencial y dialógica

4.9.1. Introducción

Al mismo tiempo que la Filosofía Analítica, pero sobre todo en Alemania y Francia, se desarrolló una corriente filosófica muy distinta y hasta diametralmente opuesta. La filosofía existencial y dialógica realiza en cierto sentido un **giro antropológico** como lo había practicado Sócrates en la antigüedad o Kant en la época moderna. En el centro de la atención no está el conocimiento y la ciencia (como en el pensamiento analítico y fenomenológico), sino la **existencia humana** y sus **relaciones interpersonales.**

Aunque la filosofía existencial es muy distinta de la filosofía dialógica, sin embargo, tienen mucho en común. En primer lugar se oponen al **esencialismo** que pretende identificar *a priori* una "esencia" humana eterna y abstracta. El hombre no es algo que "es" como una cosa, sino que "deviene" y se realiza mediante una serie de relaciones y actitudes. En segundo lugar, se trata de un pensamiento que descubre la perspectiva vital y mundana referida a la **libertad individual.** Es cierto que la filosofía existencial la enfoca desde el "yo", mientras que el pensamiento dialógico la interpreta desde el punto de vista del "tú". En tercer lugar podemos constatar una cierta **distancia a la ciencia**, la interpretación científica es considerada más bien como un distanciamiento de la verdadera problemática del ser humano. En el caso de la filosofía dialógica, hay que mencionar la inspiración en la **tradición bíblica.**

La filosofía existencial tiene su punto de partida en **Kierkegaard**, pero se desarrolla en direcciones muy distintas según el enfoque. La **filosofía existencial teísta o cristiana** está abierta a la trascendencia y ve la finitud de la existencia como un paso hacia lo absoluto (Jaspers y Marcel). Mientras el **existencialismo** es un pensamiento básicamente ateísta y considera la existencia humana como algo absurdo o heroico, limitándose a la finitud absoluta de la existencia (Sartre, Camus). Aunque también **Heidegger** normalmente es considerado como "existencialista", su primera preocupación es el Ser y su análisis fenomenológico. El análisis del *Dasein* (ser humano) sólo tiene un lugar importante en su pensamiento, porque es el lugar del advenimiento del Ser y de su interpretación. Por eso, hemos tratado a Heidegger en el capítulo de la fenomenología.

El pensamiento **dialógico** es la manifestación predominante de una inteligencia judía (aparte del pensamiento dialéctico-neomarxista). Está inspirado fuertemente en la estructura dialógica de la Biblia hebrea. Entre sus representantes podemos mencionar a Martin Buber, Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas.

4.9.2. La filosofía existencial

El pensamiento existencial se inicia después de la Primera Guerra Mundial, a raíz de las experiencias personales y de la necesidad de dar respuestas frente al drama humano. Su inspiración principal es la filosofía de **Kierkegaard**, y su preocupación es la superación del dualismo antitético entre razón y vida.

4.9.2.1. El existencialismo teísta

Aunque el pensamiento existencialista partió en principio de Kierkegaard, no siempre consideró como un momento imprescindible de relación con la trascendencia. El existencialismo francés (con excepción de Gabriel Marcel) más bien veía una contradicción entre la existencia humana y la divina. El existencialismo alemán (cinclusive Heidegger) se mostró abierto a la trascendencia, sin identificar esta categoría con el Dios cristiano

4.9.2.1.1. Jaspers y la situación existencial

Karl Jaspers (1883-1969), nacido en Oldemburgo, es una de las figuras más destacadas en la vida cultural de Alemania en la primera mitad del siglo XX. Por su popularización de muchos temas y figuras filosóficas, Jaspers sabía ganar el interés de un público muy amplio, aunque nunca mereció el respeto de las autoridades, ni de la filosofía académica. Jaspers estudió medicina y se especializó en la psicopatología, entre 1916 y 1921 fue profesor de psiquiatría en Heidelberg. Esta experiencia le llevó a la filosofía con tal efecto que entre 1921 y 1937 ocupó la cátedra de filosofía en Heidelberg. En 1919 apareció la *Psychologie der Weltanschaungen* (Psicología de las cosmovisiones), y en 1931 ***Die geistige Situation der Zeit*** (La situación espiritual de la época). El año siguiente fue publicada su obra principal en tres volúmenes: ***Philosophie*** (Filosofía).

En 1937 los nacionalsocialistas le privaron de la cátedra, porque su esposa era judía. Recién en 1945 regresó a la cátedra de Heidelberg, pero muy pronto, en 1948, se trasladó a Basilea. Publicó un sinnúmero de libros sobre la situación política y cultural, como también monografías filosóficas e introducciones a la filosofía. Los productos más famosos son *Einführung in die Philosophie* (Introducción a la filosofía) de 1950, y *Die gros-*

sen Philosophen (Los grandes filósofos) de 1957. Jaspers fue influenciado sobre todo por Kant y Kierkegaard, pero también por los contemporáneos Max Weber y Martin Heidegger. Pretendió una **conversión espiritual** de la vida en todos sus aspectos.

La filosofía existencial de Jaspers parte de cinco preguntas fundamentales: ¿Qué es la ciencia? ¿Cómo es posible ia comunicación? ¿Cómo se manifiesta la verdad? ¿Qué es el hombre? ¿Cómo uno se da cuenta de la trascendencia? Las respuestas a estas preguntas abarcan el pensamiento de Jaspers. En primer lugar parte de la autointerpretación de la **ciencia** como la verdad definitiva acerca del mundo. Pero el problema fundamental de cada conocimiento teórico es la división de la realidad en sujeto y objeto. La **vida** no se deja captar mediante esta separación y no puede ser comprendida por la investigación empírico-científica, sino sólo en una perspectiva práctica y comprometida. Así, Jaspers entiende la filosofía como **esclarecimiento de la existencia**.

Para la realización de la existencia humana, no existen normas objetivas establecidas previamente; la verdad es personal y existencial. Pero Jaspers a la vez enfatiza el concepto básico de **comunicación**, el hombre particular no puede realmente hacerse hombre sin relación comunicativa con otras existencias. Fundamento imprescindible de cada comunicación es la **libertad** que nunca es infinita, sino siempre ya "situada" o "encarnada". La libertad se realiza en la decisión personal de realizar su propio ser, pero a la vez es garantizada por el orden social y político. La verdad se manifiesta recién en la comunicación con otros seres hurnanos; verdadero es lo que junta, y no (como en la ciencia) lo que separa.

Más allá de la división en sujeto y objeto existe una dimensión de lo **englobante** (*Umgreifendes*) que ya no puede ser objeto de un conocimiento teórico, sino el contenido de una **fe filosófica**. Lo mismo ocurre con los bordes de la existencia humana, que Jaspers llama **situaciones límites** *(Grenzsituationen)*. En estas situaciones como el sufrimiento, la muerte o la culpabilidad, el hombre se ve ante la disyuntiva de desesperar y caer en un nihilismo, o más bien de **trascender** este límite por una fe filosófica. Para Jaspers, la **trascendencia** de la existencia humana es como la última posibilidad, pero es una posibilidad práctica y no teórica, porque todo conocimiento objetivante tiene que "fracasar" ante las situaciones límites. Este **fracaso** *(Scheitern)* abre a la vez una dimensión trascendente que Jaspers no quiere objetivar como "Dios", pero que es el marco último de la existencia humana. La trascendencia sólo se manifiesta a través de **cifras** (Schiffern) como sus imágenes mundanas.

Por los acontecimientos del nacionalismo social, Jaspers se metió cada vez más en el debate político, sobre todo, con respecto al rearmamiento y las armas nucleares. Desarrolló la idea de una nueva cultura universal y humanística y vislumbró un segundo **período del eje**, el primer "período del eje" se produjo entre el siglo VIII y II antes de Cristo, cuando en el mundo conocido se originaron las grandes religiones y los primeros sistemas filosóficos.

4.9.2.1.2. El neosocratismo de Marcel

El pensamiento de **Gabriel Marcel (1889-1973)** es muy sui géneris, y resulta sumamente difícil resumirlo sistemáticamente, porque él mismo ha rechazado el sistema como algo contrario a la vida y la existencia humana. Muchos querían tipificar su filosofía como **existencialismo católico**, pero el mismo Marcel rechazó tal etiqueta y prefirió la denominación **neosocratismo** o **socratismo cristiano**, sobre todo, la insistencia en la nesciencia. Marcel nació en París, de un padre agnosta y una madre que murió a los cuatro años. Estudió filosofía en la Sorbona, y muy pronto mostró una profunda aversión por los sistemas idealista, sobre todo Fichte y Hegel. Enseñó en varios liceos, pero nunca ocupó una cátedra. Aparte de su actividad filosófica, Marcel se desempeñó como dramaturgo, ensayista y crítico literario en varios diarios y revistas. En 1929, se hizo católico, una consecuencia lógica del desarrollo de su pensamiento. Entre sus obras podemos mencionar al *Journal métaphysique* (Diario metafísico) de 1927, la obra principal ***Etre et Avoir*** (Ser y tener) de 1935, *Homo viator* (El hombre viajero) de 1944, y *Le mystére de l"etre* (El misterio del Ser) de 1951.

Según Marcel, el perpetuo recomenzar es un rasgo inevitable de toda labor genuinamente filosófica, por lo tanto no presenta un sistema, sino "enfoques concretos". Considera que hay una profunda inconsistencia entre ciencia y filosofía, muy al contrario de lo que pensó Husserl y la mayoría de los filósofos analíticos. El mundo actual es un **mundo funcionalizado** en donde el hombre es simplemente una "función" en el total de un proceso de atomización y desvitalización. Como Kierkegaard, también Marcel ve al hombre perderse en la "masa", pero sobre todo en una Ideología cientificista. Existe una ceguera total por lo que Marcel llama el misterio.

De ahí podemos ver la disyuntiva básica del pensamiento de Marcel: existe una actitud que trata la realidad como problema, y otra, que la considera como **misterio**. Un problema sólo puede ser resuelto de una manera distante y objetiva, sin que el sujeto se involucre o sin que el problema realmente afecte al ser humano. Un problema se mueve en el plano de la pura objetividad.

En su obra *Etre et Avoir* compara Marcel estos dos tipos de relación con la realidad con los modos de vivir "ser" y "tener". El "ser" es un modo existencial que toma en cuenta el "misterio", que se deja involucrar y afectar por lo que viene desde afuera. El "ser" enfatiza la subjetividad comprometida, mientras que el "tener" se orienta en la propiedad y el conocimiento teórico, resolviendo "problemas" de una manera distante. Marcel usa para estos dos niveles de pensamiento" las concepciones de **reflexión primaria** y de **reflexión secundaria**. Si por ejemplo Juan y María tienen una relación de amor, su vivencia inmediata de esta experiencia es una "reflexión secundaria". Pero cuando Juan se pone a pensar sobre el "amor" en general empieza a objetivar algo que antes era "misterio" inmediato; de esta manera llega a una "reflexión primaria". Pero en la reflexión primaria, la unidad de un sentimiento experimental (p.ej. amor) es rota por el pensamiento analítico. Esta es la actitud científica, y Marcel habla de un **mundo roto** como consecuencia del predominio de la reflexión primaria.

La existencia humana es un **acto de trascendencia** y de participación en el Ser, cuando está abierta al "misterio". Marcel insiste en que la existencia de Dios es una condición necesaria para la realización de la existencia humana. Pero no quiere objetivar la trascendencia, porque Dios ni es un objeto ni la conclusión resolutoria de problemas, sino sobre todo "misterio". La fe no es una cuestión de "creer-qué *(fides quae)*, sino de *"creer-én"*. Dios es el **Tú absoluto,** y el hombre puede abrirse a esta presencia mediante diferentes caminos, sobre todo, por medio de la relación interpersonal. Marcel toma al escritor alemán Rilke como testigo de esta relación de misterio y de trascendencia.

4.9.2.2. El existencialismo ateo

El mismo Sartre debe algunos de sus conceptos a Marcel, pero en el fondo, los dos difieren como día y noche. Sartre, y también Camus, consideran la existencia humana como una existencia en finitud radical, sin apertura hacia la trascendencia. Así el "existencialismo" (así se denomina muchas veces la filosofía existencial atea) se vuelve heroico y hasta absurdo.

4.9.2.2.1. El existencialismo de Sartre

Jean-Paul Sartre (1905-1980) es el representante principal del existencialismo francés y muy famoso por sus numerosas obras teatrales y novelísticas. Era el "gurú" para los jóvenes del movimiento de mayo de 1968, cuando el existencialismo todavía estaba de moda entre los intelectuales. Sartre nació en París, donde hizo sus estudios superiores, se empeñó como profesor de filosofía en diferentes liceos. Entre 1933 y 1935 se especializó en Berlín y Friburgo, donde entró en contacto con el movimiento fenomenológico, en especial con Heidegger. Durante la guerra participó activamente en la resistencia y llevó un año en la cárcel. Nunca ocupó una cátedra universitaria. Desde 1945, Sartre vive por completo de la pluma, sin ninguna ocupación fija y sin familia, le acompaña su compañera y filósofa Simone de Beauvoir. Sartre rechazó el Premio Nobel de Literatura. Junto con Merleau-Ponty, fundó en 1945 la revista *Temps Modernes*.

En la evolución filosófica de Sartre hay dos etapas: una primera (hasta 1960), está caracterizada por el existencialismo, mientras que la segunda está bajo un acercamiento al marxismo. De la primera fase resultan muchas obras literarias, en las que Sartre pretende explicar su pensamiento filosófico. Por ejemplo *La nausée* (La náusea) de 1938 y la trilogía *Les chemins de la liberté* (Los caminos de la libertad) de 1945. Entre las obras filosóficas hay que mencionar *L'imaginaire*: *Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación) de 1946, y la obra principal ***L'ètre et le néant*** (El ser y la nada) de 1943. También vale mencionar el escrito popular *L'existencialisme est un humanisme* (El existencialismo es un humanismo) de 1946. De la segunda fase destaca ***Critique de la raison dialéctique*** (Crítica de la razón dialéctica) de 1960.

El pensamiento de Sartre está fuertemente influenciado por Descartes, Hegel, Husserl y Heidegger; es un pensador fenomenológico, aunque su centro de gravitación es el **hombre y su existencia**. Sartre empieza su obra "El ser y la nada" con un análisis fenomenológico de la conciencia prerreflexiva como dato básico. Cada conciencia es intencional (Husserl), es decir, es una posición de un objeto **trascendente**, más allá de la misma conciencia. Sartre no comparte la *epokhé* husserliana y su idealismo trascendental, sino más bien enfatiza la ruptura básica entre el objeto de la conciencia que es **trascendente y existente**, y la misma conciencia que

"no es", sino que "actúa". El yo y el mundo surgen en correlación, pero el yo es algo derivado y fugaz.

Esta contraposición de la conciencia y de su objeto le lleva a Sartre a afirmar (usando la terminología de Hegel) la naturaleza ontológica diametralmente opuesta del objeto trascendente y de la conciencia inmanente. El objeto es el **ser-en-sí** (l" en-soí), que es opaco, macizo y totalmente indiferenciado. El ser objetivo "es" simplemente, gratuito, contingente y "de más" *(de trop)*. Recién la conciencia, mediante un acto de "negación", diferenciación y conceptualización viste el ser con significado. Por eso, la conciencia es el **ser-para-sí** *(le pour-soí)*, es aquello que introduce en el ser la negación o nihilización; en el fondo, la conciencia es pura indeterminación, es "no-ser" o "nada" *(néant)*. Su actividad es la "nihilización", intencionando un cierto objeto (p.ej. una mesa), "nihiliza" o "niega" todos los demás objetos.

Así Sartre llega a describir la **existencia humana** como el ser por el que la nada viene al mundo. La conciencia surge de una fisura o grieta que se produce en el ser, de un rompimiento cuyo resultado es la distancia esencial de la conciencia. La indeterminación total de la conciencia significa que el hombre (el para-sí) es esencialmente **libre e indeterminado**. Esta condición existencial del hombre expresa Sartre con el lema anti-esencialista *L' existence précede l' essence* (La existencia precede a la esencia): el hombre primero existe, y después crea su propia esencia. Sartre niega una naturaleza humana fija, salvo la **libertad ilimitada y absoluta.** El hombre es "condenado" a ser libre, lo que lleva consigo una responsabilidad absoluta que produce **angustia.**

Cada hombre tiene un **proyecto original** que se revela en los proyectos particulares, lo que consideramos como "obstáculos" u "obligación", en el fondo son consecuencias de este proyecto primordial. Pero el hombre tiende a autoengañarse y huir de su libertad, delegando su responsabilidad a otros, al destino o hasta a Dios. Esto llama Sartre la **mala fe** *(mauvaise foi)*, la vida en plena inautenticidad. En especial, el hombre aspira al proyecto ideal de llegar a ser el en-y-para-sí (conciencia y ser), lo cual es Dios; el ser humano es en el fondo "deseo-de-ser-Dios". Pero es una **pasión inútil**, porque el mismo concepto de Dios" es contradictorio (ser y nada a la vez). Sartre afirma con toda claridad el **ateísmo** como la única posición compatible con el existencialismo: si el hombre existe como libertad), Dios no puede existir; y, si Dios existe, el hombre no puede existir.

Yo me doy cuenta del otro como de un sujeto consciente y libre a través de su **mirada** (*regard*), con la que me convierte a mí en un objeto para otro. Como la libertad es la condición básica del ser humano, la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein* (ser-juntos) de Heidegger, sino el **conflicto**. Yo puedo o bien hacer del otro un objeto (dominación), o bien dejar que el otro me objetive a mí mismo (sujeción); el amor como algo permanente es imposible. El mismo Sartre trató de vivir lo imposible mediante relación *sui géneris* con **Simone de Beauvoir**, una filósofa existencialista y feminista.

4.9.2.2.2. La filosofía de la rebeldía de Camus

Albert Camus (1913-1960) no era tanto filósofo sino escritor, autor teatral y periodista. Nació y se educó en Argelia, pero en 1940 se marchó a París para participar en la Resistencia. Entabló amistad con Sartre, que se rompió más tarde por su distanciamiento del pensamiento marxista. El pensamiento de Camus está resumido en las diferentes obras literarias, sobre todo, en L'étranger (El extranjero) de 1942, La peste (La peste) de 1947 y *La chute* (La caída) de 1956. En 1957, Camus recibió el Premio Nobel de Literatura, en 1960 falleció en un accidente de carrera.

El pensamiento de Camus gira alrededor de la **absurdidad de la vida** y sus posibles alternativas. Como dijo: "No hay más que un problema verdaderamente importante: el suicidio". El mundo se revela al hombre clarividente como falta en absoluto de finalidad y sentido, lo que produce un profundo **sentimiento de lo absurdo.** Camus afirma con Nietzsche la realidad del nihilismo, pero pretende superarla sobre todo en la **rebeldía** y acción políticas. Suicidarse no es una salida, porque significaría someterse al absurdo. Tampoco es la huida a la trascendencia, como lo predican los "filósofos existenciales" (Jaspers, Marcel). El hombre del absurdo es ateo, pero puede autosacrificarse para los demás. A Camus le interesa la idea de la "santidad sin Dios", de un ideal humano que lucha contra la absurdidad, en **rebeldía** contra la opresión e injusticia humana. Hay que vivir en la conciencia del absurdo (aunque existiera Dios) rebelarse contra él. Al comprometerse consigo mismo. El **compromiso** *(engagement)* es un concepto muy importante en el existencialismo francés.

4.9.3. La filosofía dialógica

Igual que la filosofía existencial, el pensamiento dialógico gira alrededor del hombre y sus dimensiones más pronfundas. Pero el centro de gravitación ya no es el yo solitario y fuera de toda relación, sino el **tú que establece un diálogo con el yo.** La filosofía dialógica afir-

ma la prioridad de la relación dialógica frente a la existencia de los entes particulares. Sus fuentes principales son la **tradición bíblica** (sobre todo la Biblia hebrea) y los pensadores "disidentes" Pascal y Kierkegaard. El fundador del pensamiento dialógico era **Ferdinand Ebner (1882-1931)** quien anticipó muchas ideas postriores de Buber y Rosenzweig.

4.9.3.1. Buber y la relación yo-tú

Martin Buber (1878-1965), un eminente filósofo de la religión y sociólogo, no sólo es conocido por sus contribuciones para el pensamiento dialógico, sino también por su traducción creativa de la Biblia (junto con Rosenzweig), por su transmisión del jasidismo (misticismo judío oriental) al occidente y sus reflexiones sobre la identidad judía moderna. Nacido en Viena, entró en contacto con el movimiento sionista (desde 1898), pero sin limitarse a los aspectos políticos del mismo. Quería una renovación profunda del judaísmo, con la ayuda del pensamiento filosófico. En 1922 aparece su obra principal ***Ich und Du*** (Yo y tú) que resume *in nuce* los fundamentos del pensamiento dialógico. En 1951 fue publicado *Urdistanz und Beziehung* (Distancia primordial y relación) y en 1958 *Schuld und Schuldgefühle* (Culpabilidad y sentimientos de culpabilidad).

Para Buber, el diálogo y el encuentro son las bases del ser humano: "En el principio era la relación". La relación tiene prioridad frente a los *relata*; este *inter* intencional recién da identidad a sus términos. Existen *dos formas básicas de relaciones*: la relación Yo-Tú (*Ich-Du*) y la relación Yo-Ello (*Ich-Es*). Mientras que la relación Yo-Ello es el modelo para la experiencia del mundo objetivo, la relación Yo-Tú establece una relación interpersonal en la cual existe plena presencia y diálogo. Esta última es la relación auténtica, porque no absorbe a los *relata* en una entidad anónima y objetiva, como es el caso en la relación experimental. Mientras que en la relación Yo-Tú, el otro (Tú) tiene la iniciativa en establecer la relación, la relación Yo-Ello siempre se apoya en la autoridad dispositiva del Yo. El hombre tiene la tendencia de hundirse en el plano de las **relaciones con el ello**. Todo, inclusive el otro hombre y Dios, pueden ser hechos "ello", objetos de experiencia y descripción.

Para Buber, el paradigma original para la auténtica relación Yo-Tú es la relación entre Dios como **Tú eterno** y el hombre como Yo invocado y llamado. La vida es un diálogo permanente con el "Tú eterno"; Dios no es un objeto de la fe o de la razón (un Ello), sino sólo puede ser invocado como un Tú. El "hablar sobre Dios" (teología) tiene que ser reemplazado por el hablar con Dios" (diálogo y oración). El Tú eterno se presenta a través de la multiplicidad de los respectivos "Tus finitos". Dios existe no como un "objeto" o "ente", sino como El que interpela y es interpelado, es decir, como persona en una relación Yo-Tú. El verdadero ser del hombre consiste en un movimiento dialéctico entre un distanciamiento primordial y un ponerse-en-relación, Buber trata de aplicar su antropología dialógica para el plano político y desarrolla un **socialismo utópico** de un Estado como comunidad de comunidades.

4.9.3.2. Rosenzweig y el individuo

Franz Rosenzweig (1886-1929) nació en Kassel de una familia judía asimilada. Estudió medicina, historia y filosofía (bajo Hermann Cohen), se dedicó sobre todo al estudio de Hegel y su crítica, como aparece en su obra *Hegel und der Staat* (Hegel y el Estado) de 1920. Poco a poco se declara abiertamente judío comprometido, junto con Buber, traduce la Biblia. En 1921 fue publicada su obra principal ***Der Stern der Erlösung*** (La estrella de la redención) que es un proyecto antitético a los sistemas idealistas dominados por la idea de identidad. Rosenzweig más bien enfatiza la **irreductibilidad** del mundo, del hombre y de Dios. El individuo que piensa no puede disolverse en totalidad pensada.

Sobre esta base, Rosenzweig plantea una **filosofía del individuo**, de la experiencia inderivable y del tiempo abierto, opuesto a todo pensamiento de "identidad" y "totalidad". El concepto de **creación** justamente proporciona el fundamento de la distinción entre Dios y el mundo, esta separación creacional hace posible el diálogo abierto. El hombre en su existencia individual es llamado al diálogo y al compromiso de colaborar (con Dios) en la redención. Rosenzweig usa para resumir su pensamiento el símbolo de la **estrella de David** como superposición de dos triángulos equiláteros de la diferencia (Dios, mundo, hombre) y de la historia (creación, revelación, redención).

4.9.3.3. Lévinas y la alteridad

Emmanuel Lévinas (1906-1995) es uno de los filósofos franceses más célebres de la actualidad. Nacido en Kaunas (Lituania), creció con la Biblia hebrea y mantuvo siempre su más profunda fe judía. Estudió filosofía en Estrasburgo y entró en contacto con el movimiento fenomenológico, en especial con Husserl y Heidegger. A pesar de que utilizó el método fenomenológico en sus

investigaciones, se distanció pronto de Husserl y Heidegger, desarrollando un pensamiento muy propio y fructífero. Ocupó cátedras en Poitiers y París. En 1961, fue publicada su obra principal ***Totalité et lnfini*** (Totalidad e Infinito), y en 1976 aparece ***Autrement qu'ètre ou au-delà de l"essence*** (De otro modo que ser, o más allá de la esencia).

El pensamiento de Lévinas debe mucho a Buber y Rosenzweig, pero se desarrolla mediante la ayuda de la fenomenología hacia una **ética fundamental** como "metafísica" de la **alteridad**. En su obra *Totalité et Infini*, Lévinas analiza la historia de la filosofía occidental como un pensamiento que se ha olvidado del "otro" (no del "ser" como dijo Heidegger), que está "conservado" (*aufgehoben*) en la **totalidad** del espíritu, de la razón o del Estado. La ruptura de la totalidad sólo es posible por la **infinidad** del "rostro" del otro. El otro irrumpe con su invocación el quehacer anónimo del "ser" y de la historia, para interpelar soberanía del yo y su función "constitutiva". Para Lévinas, la relación entre el otro y mí siempre es inadecuada y no-recíproca, el otro tiene prioridad y superioridad porque acusa mi mismidad (*le meme*) y la fuerza imperialista del *ego*.

La universalidad del conocimiento científico y de la justicia es un derivado de la relación sui géneris entre el otro y el yo, por la intervención de un **tercero** *(tiers)*. Así, la verdad es "dada" en el sentido literal: entregada por el otro mediante el ojo mediador del "tercero". Lo mismo sucede con la justicia y el dinero. El rostro *(face)* del otro es el **imperativo ético** del "no matarás"; en él se manifiesta como epifanía la infinidad del Otro, de Dios. En sus obras tardías, Lévinas se dedica al problema del **lenguaje.** Cada "decir" que supone como destinatario al otro, se convierte en un "dicho" *(dit)* cuando lo fijamos en palabras y signos. Así la alteridad se vuelve "mismidad" en la medida en que podemos hablar "sobre" el otro. Pero para no traicionar la alteridad abasoluta del otro, hay que "redecir" todo "dicho" en la forma del diálogo. Como Rosenzweing, Lévinas enfatiza la **separación** radical entre Dios y el mundo de tal manera, que afirma la naturaleza atea del hombre. Lo infinito no es parte del hombre, sino le "visita" recién en el rostro del otro; **religión** no es algo "natural", sino, sobre todo, ética.

4.10. Renacimiento de corrientes anteriores

La filosofía del siglo XX no ha producido muchas corrientes realmente novedosas, sino más bien ha desarrollado creativamente posiciones ya existentes en épocas anteriores. En cierto sentido, esto también es el caso con la fenomenología, la filosofía analítica y el pesamiento existencial. Pero en estos casos, se trata de una **continuación realmente innovativa** que se ha plasmado en corrientes distintas y bien identificables. En el caso de las posiciones que ahora vamos a tratar, la continuidad se aprecia hasta en la denominación: se trata de **renovaciones**, de posiciones anteriores, en parte medievales y en parte modernas. Sin embargo, no son simplemente re-ediciones de ideas ya conocidas, más bien son **actualizaciones** de concepciones anteriores bajo otras circunstancias.

Resumimos estos **neo-ismos** en tres grandes corrientes que no tienen mucho en común salvo el carácter renovador de posiciones anteriores. En primer lugar el renacimiento de la Escolástica (no sólo del tomismo) en la **neoescolástica**, después una renovación del pensamiento realista y metafísico en el **neorrealismo**; y, por fin la continuación creativa del pensamiento marxista en el **neomarxismo** o la **teoría crítica** de la "Escuela de Francfort".

4.10.1. La neoescolástica

Ya hemos visto que hay varios filósofos contemporáneos que defienden una **filosofía cristiana** (Marcel, Kierkegaard, Jaspers). Sin embargo, ellos no se remontan a la tradición medieval de la Escolástica para renovar el pensamiento cristiano, como lo hacen los pensadores del movimiento neoescolástico. Antes de ver el panorama actual de la filosofía cristiana, es necesario describir brevemente su suerte a lo largo de la época moderna.

4.10.1.1. La filosofía cristiana moderna

La filosofía escolástica vivió un renacimiento (como hemos visto) como reacción a la Reforma protestante en el siglo XVI. Entre los escolásticos renacentistas destacaron Suárez, Cayetano, Gregor de Valencia, Báñez y Molina. La **escolástica suareciana** era el sistema oficial de enseñanza filosófica hasta mediados del siglo XVIII. A partir de la Ilustración, el pensamiento cristiano tomó otra forma, y la escolástica fue arrinconada por el nuevo sistema de **Christian Wolff** que propuso una manera más moderna de enseñanza filosófíca. Muy pronto iría a ser reemplazado a su vez por la filosofía novedosa de Immanuel Kant. El pensamiento cristiano bien se integró al racionalismo e idealismo filosófico, o bien se

retiró del todo del plano filosófico, como era el caso con el pensamiento protestante. Como excepción hay que mencionar a Blaise Pascal.

Recién a comienzos del siglo XIX había nuevos impulsos para desarrollar una filosofía cristiana propia. Una **corriente liberal** trató de relacionar el pensamiento cristiano con las corrientes modernas del kantismo e idealismo (sobre todo, Schelling y Hegel). Esta tendencia recibió un impulso especial por el renacimiento de la orden jesuita que fue reconstituida en 1814, después de su disolución en 1773. Cabe destacar en este contexto el impacto de **Joseph Kleutgen (1811-1883),** profesor de la Gregoriana en Roma y autor de la *Philosophie der Vorzeit* (Filosofía del tiempo primordial) de 1860-1862. El pensamiento cristiano liberal florecía, sobre todo, en Alemania. Entre sus representantes podemos mencionar a Georg Hernes (1775-1831). Anton Günther (1783-1863), Jakob Frohschammer (1821-1893) y Martín Deutinger (1815-1864). Muy famosa e influyente era la **Escuela Católica de Tubinga.** (Drey, Staudenmaier, Kuhn).

La otra corriente pretendió regresar a la Edad Media sin tomar en cuenta el desarrollo filosófico de la Modernidad. Esta **corriente reaccionaria** se di, sobre todo, en Francia e Italia. Había algunos que defendieron el **fideísmo,** es decir: el recurso único a la fe (Sabatier); otros sostuvieron un **tradicionalismo** en el sentido de una simple reedición del pensamiento escolástico medieval (Bonald, Lamennais, Bautain, Bonetty); y, en Italia floreció el **ontologismo** en el sentido de un ultrarrealismo (Ubaghs, Gioberti, Rosmini).

Aparte de estas corrientes de la filosoffa cristiana había diferentes individuos eminentes que plantearon un pensamiento cristiano *sui géneris*. Hay que mencionar a **Bernard Brentano (1781-1848)**, un lógico y matemático eminente que influyó bastante en el desarrollo filosófico de Husserl, y un gran reformador católico. Igualmente merece un lugar específico **John Henri Newmann (1810-1890)**, cardenal, teólogo y filósofo que insistió en el derecho absoluto de la conciencia personal y desarrolló una demostración de la existencia de Dios en base a la ética. Entre los pensadores del cristianismo ortodoxo ruso destacaron (aparte de los grandes escritores Dostoyevski y Gogol) los filósofos **Wladimir Soloviev (1833-1900)** y **Nicolai A. Berdiaiev (1874-1948)** quien desarrolló una filosofía existencialista bajo la primacía del espíritu y de la libertad.

4.10.1.2. Comienzos de la neoescolástica

A mediados del siglo XIX, diferentes pensadores católicos en Italia, España y Alemania vieron la necesidad de recurrir a las grandes tradiciones escolásticas para poder enfrentar el "espíritu moderno" de la filosofía materialista e idealista. Así había una **renovación** considerable **de Santo Tomás** en Italia (Liberatore, Sanseverino), España (Balmes) y Alemania (Liebermann, Kleutgen). Pero el impulso decisivo para un renacimiento escolástico fue la **Encíclica *Aeterni Patris*** del papa León XlII en 1879, en la cual condena los errores de la época (positivismo, materialismo, ateísmo) e insiste en la gran tradición escolástica, en especial el pensamiento de Santo Tomás, incitando a su estudio, investigación y renovación. La encíclica puede ser considerada como el documento básico de la neoescolástica.

Como consecuencia fueron creados varios centros de estudio de la filosofía escolástica, entre los cuales destaca el Institut supérieur de philosophie de **Lovaina**, fundado por el cardenal y filósofo Désiré Mercier en 1882. Otros institutos neoescolásticos eran la Gregoriana en Roma y las universidades católicas de Innsbruck y Friburgo en Suiza. Otro impulso trascendental fue el inicio de la **edición crítica** de las obras completas de Santo Tomás, llamada la "Leonina", a partir de 1882. Aunque el **neotomismo** es la corriente dominante dentro del pensamiento neoescolástico, no es la única, que los dominicos suareciano, y los franciscanos difundieron el scotismo. Promovieron sobre todo el tomismo, los jesuitas empezaron a dedicarse al pensamiento.

Todos estos acontecimiento daban lugar a una ola de **investigación histórica** de las fuentes. En esta tarea destacaron sobre todo los centros de estudio medieval de Munich y de Lovaina. Como representantes de la "Escuela de Munich" podemos mencionar a Georg Hertling (1843-1919), Clemens Bäumker (1853-1924) y Martin Grabmann (1875-1949) quien es conocido por su obra epocal *Geschichte der scholastischen Methode* (Historia del método escolástico) de 1908-1911. En la "Escuela de Lovaina" destacaron Désiré Mercier (1851-1926), Maurice de Wulf (1857-1947) con su obra voluminosa *Histoire de la philosophie médiévale* (Historia de la filosofía medieval) de 1900, Etienne Gilson (1884-1978) y F. Van Steenberghen.

4.10.1.3. Neoescolástica contemporánea

Desde los principio del siglo XX, se nota una mayor apertura de los pensadores neoescolásticos a las corrientes filosóficas vigentes (fenomenología, existencialismo). Entre estos "modernistas" destacaron sobre todo Alfred Loisy (1857-1940) en Francia y Georg Tyrell (1861-1909) en Inglaterra. Pero el magisterio eclesiásti-

co interviene en forma tajante y condena los errores del **modernismo** mediante el decreto del Santo Oficio *Lamentabili,* reiterándolo en la Encíclica del papa Pío X *Pascendi dominicis gregis* de 1907. Esta desgraciada disputa sobre el "modernismi" o afectó substancialmente la labor filosófica y el diálogo con el pensamiento contemporáneo. El modernismo en sí es el intento de abrirse desde la teología católica al espíritu moderno, lo que después en el Concilio Vaticano Segundo se dio como *aggiornamento.*

A pesar de estos acontecimientos, la neoescolástica y el pensamiento cristiano en general recobraron fuerza. Aparte de Gabriel Marcel cabe mencionar a **Maurice Blondel (1861-1949)**, uno de los filósofos cristianos más importantes del siglo XX. Blondel se esfuerza por demostrar, sobre la amplia base metafísica que se apoya en un análisis de obrar humano, las implicaciones y los supuestos trascendentes del mismo para conducir a la fe cristiana. La filosofía cristiana entonces entendida como "apología", es decir, fundamentación filosófica de la fe cristiana. Entre sus obras destacan *L'etre et les etres* (El ser y los seres) de 1935 y *La philosophie et l'esprit chrétien* (La filosofía y el espíritu cristiano) de 1944-1950.

Aparecen muchos libros de estudio de la filosofía escolástica, resumiendo la totalidad del conocimiento filosófico bajo el punto de vista neoescolástico. Entre los representantes del **neotomismo** hay que mencionar a **Jacques Maritain (1882-1973)**, el neotomista principal en Francia. En 1930 aparece su monografía sobre Santo Tomás *Le Docteur Angélique* (El Doctor Angélico), y en 1936 la obra *Humanisme intégral* (Humanismo integral). También merece un lugar extraordinario el gran estudioso **Etienne Gilson (1884-1978)** quien fue profesor en la Sorbona y más tarde fundó en la Universidad de Toronto (Canadá) el *Institut Pontifical d'Etudes Médiévales.* De él tenemos las obras principales *L'espirt de la philosophie médiévale* (El espíritu de la filosofía medieval) de 1932 y *L'être et l'essence* (El ser y la esencia) de 1948.

El neotomismo también empezó a incorporar en su pensamiento cristiano elementos de la filosofía cotemporánea, en especial de Heidegger, Kant, Kierkegaard y Nietzsche. Entre estos neotomistas "reformadores" destacan **Erich Przywara (1885-1972)** de Munich con sus obras principales *Analogia Entis* de 1932 y *Humanitas* de 1952; **Joseph Maréchal (1878-1944)** de Lovaina con su obra magistral *Le point de départ de la métaphysique* (El punto de partida de la matafísica) de 1923-1926 donde usa la filosofía trascendental de Kant; y el canadiense **Bernard Lonergan (1904-1984)** con su obra ***Insight*** (Perspicacia).

El pensamiento cristiano actual, tanto el católico como el evangélico, se orienta más en las grandes corrientes de nuestro siglo y toma la escolástica solo como punto de referencia, pero no como guía normativa. Se trata, sobre todo, de teólogos que tienen una afinidad al pensamiento filosófico. En el ámbito católico cabe mencionar a Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Romano Guardini, Yves-Marie Congar y Hans Küng. En el ámbito evangélico a Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Paul Tillich y Wolfhart Pannenberg.

4.10.2. El neorrealismo

El idealismo del siglo XIX produjo una fuerte reacción, no solamente en sentido positivista o existencialista, sino también de índole **realista**. El realismo que era la posición general en la Edad Media, defiende la naturaleza independiente de los objetos físicos; el conocimiento no es la construcción de un objeto, sino la relación transcendente entre la conciencia y el mundo exterior. Esta convicción de una u otra manera se hizo común a las numerosas formas del neorrealismo. Aunque Husserl terminó en un idealismo trascendental, su consigna "a las cosas mismas" dio un impulso importante para el desarrollo de nuevas antologías y la "resurrección de la metafísica".

4.10.2.1. Corrientes neorrealistas en Alemania

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, existía (sobre todo en Munich) un movimiento filosófico que pretendió usar el **método inductivo** de las ciencias naturales para llegar a leyes ontológicas generales y necesarias. Representantes de tal **metafísica inductiva** fueron **Oswald Külpe (1862-1915)** y **Erich Becher (1882-1929)** quien defendió un realismo crítico y una concepción vitalista de la realidad (psicovitalismo). **Aloys Wenzl (1887-1967)** trató de sintetizar los conocimientos de la física, biología y psicología en una metafísica inductiva. La filosofía según Wenzl es el camino que va desde las fronteras de las ciencias a las fronteras de la religión. **Hans Driesch (1867-1941)**, profesor en Leipzig, es el fundador del **neovitalismo**. Mientras que la lógica es la doctrina del orden, la metafísica es la doctrina de la realidad; Driesch reintrodujo el concepto aristotélico de la "entelequia".

Dos filósofas desarrollaron una ontología y meta-

física desde la fenomenología. **Hedwig Conrad-Martius (1888-1966)** pretendió desarrollar una "ontología real" (su obra principal de 1923 es titulada: *Realontologie*) como base de una ontología general. En la naturaleza existen fundamentos potenciales inmanentes y transfísicas que pueden explicar muchos de los resultados paradójicos de las ciencias naturales. **Edith Stein (1891-1942)** era ayudante de Husserl, de origen judío se convirtió en 1922 al catolicismo y murió en el campo de concentración de Auschwitz. Stein intentó conciliar la fenomenología con la filosofía de Santo Tomás (*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*:

La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino, de 1929). Su obra principal es *Endliches und Ewiges Sein* (Ser finito y eterno), publicada en 1950.

El neorrealista alemán más famoso es sin duda **Nicolai Hartmann (1882-1950)** quien pertenecía al inicio a la Escuela de Marburgo, pero se distanciaba pronto del neokantismo. Nacido en Riga, fue profesor en Berlín (1931-1945) y Göttingen (1945-1950). En 1921 publicó *Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento), pero muy pronto cambió de una teoría del conocimiento a un sistema del ser, desarrollando una **ontología realista**. La obra principal de este plan es *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorieniehre* (La construcción del mundo real. Esquema de la doctrina general de las categorías) de 1940. Ahí plantea un análisis categorial de los diferentes modos o niveles del ser, llegando a una doctrina de los **estratos de la realidad** (inorgánico, orgánico, espiritual) que se "construyen" uno sobre el otro. Así llega al estudio de las ontologías regionales (que ya había señalado Husserl). Sin embargo, Hartmann rechaza una metafísica que se pronuncia sobre entidades trascendentes las formas básicas del ser son incognocibles, y su análisis lleva a la aporía. Hartmann adopta un "anteísmo" que considera la cuestión de la existencia de Dios como insolucionable.

4.10.2.2. El neorrealismo en Gran Bretaña

El movimiento neorrealista en Gran Bretaña es, sobre todo, una reacción y rebelión contra el idealismo (Bradley, Bosanquet) que ocupó durante la segunda mitad del siglo XIX en las universidades británicas, en especial en Oxford, una posición dominante. Entre los representantes tempranos mencionamos a **Thomas Case (1844-1925)** quien propuso un realismo físico en continuación a Francis Bacon y Newton. **John Cook Wilson (1849- 1915)** era un crítico mordaz del idealismo, negando tajantemente la tesis de Berkeley del **esse est percipi.** Afirmó la realidad de cualidades primarias, pero no de las secundarias, igual como Locke, **H.A. Prichard (1871-1947)** afirma el realismo de Cook Wilson y destaca con una teoría ética basada en el evolucionismo. H.W.B. Joseph (1867-1943) defendió un realismo moderado, haciendo concesiones al idealismo subjetivo.

Entre los neorrealistas principales de este siglo mencionamos a **Samuel Alexander (1859-1938)**, nacido en Australia, pero enseñando en Oxford. Alexander desarrolló una metafísica neorrealista basada en el evolucionismo. El conocimiento es la relación de copresencia o de conjunción entre un objeto y un ser consciente. Los datos sensibles son perspectivas de las cosas físicas. En su obra principal *Space, Time and Deity* (Espacio, tiempo y deidad) de 1920, Alexander plantea una concepción realista de tiempo y espacio; la realidad última, la matriz básica de todas las cosas, es el **espacio-tiempo**. Espacio y tiempo juntos constituyen una realidad, un continuo infinito de puros acontecimientos o instantes-puntos. Las cosas empíricas son complejos de tales hechos. Dios es el resultado ideal y final de un proceso evolutivo por el cual emergen (*emergent evolution*) cada vez nuevas categorías ónticas.

El neorrealista británico más importante es sin duda **Alfred North Whitehead (1861-1947)**, quien pasó de las matemáticas a la filosofía de las ciencias y de la naturaleza, y de ahí a la metafísica. Publicó junto con Russell en 1910-1913 los *Principia Mathematica*, el texto básico de la lógica matemática. La obra metafísica principal es *Process and Reality* (Proceso y realidad) de 1929. Whitehead concibe la realidad como un proceso permanente y orgánico, en el que también Dios mismo se realiza y desarrolla. Esta idea da lugar a una corriente en el pensamiento teológico que se llama *Process Theology* (Teología del proceso). Era sobre todo el discípulo **T. Hartshorne** quien difundió el pensamiento de Whitehead (en *The Divine Relativity*. "La relatividad Divina" de 1964).

4.10.2.3. El neorrealismo en Estados Unidos

A comienzos del siglo XX, el idealista **Josiah Royce (1855-1916)** lanzó una crítica ácida contra el realismo (sobre todo británico). Como reacción, seis eminentes filósofos publicaron en 1910 el programa del neorrealismo norteamericano: *The Programm and First Platform of Six Realists* (El programa y el primer plan de seis

realistas). Y en 1912 reiteraron su preocupación en la publicación cooperativa *The New Realism. Co-Operative Studies in Philosophy* (El neorrealismo). Estudios cooperativos en filosofía). Los seis pensadores eran William Pepperrell **Montague** (1873-1953), Ralph Barton **Perry** (1876-1957), E.B. **Holt** (1873-1946), W.T. **Marvin** (1872-1944), W.B. **Pitkiin** (1878-1953) y E.G. **Spaulding** (1873-1940). Todos insistían en el escrupuloso cuidado del lenguaje como instrumento de toda filosofía, en el análisis entendido como un examen cuidadoso, sistemático y exhaustivo de todo tema de discurso, en escindir los problemas complejos y vagos en cuestiones definidas que deben ser tratadas por separado, y en una asociación íntima con las ciencias particulares. La base común del neorrealismo americano es la convicción de que las cosas conocidas no son productos de la relación del conocer ni dependen de tal relación. El conocimiento es una relación externa y es "eliminable", o sea, el objeto conocido existe independientemente del conocimiento. El círculo de filósofos neorrealistas acepta el monismo neutral, pero rechaza el representacionismo que concibe la relación cognoscitiva como "representción".

Frente a esta corriente surge pronto otra posición neorrealista, que se entiende como **realismo crítico.** En su escrito programático Essays Critical Realism: A Cooperative Study of the Problem of Knowledge (Ensayos en realismo crítico: Un estudio cooperativo sobre el problema del conocimiento) de 1920, siete filósofos defienden una posición realista, pero a la vez crítica. Los pensadores de este círculo son **D**. **Drake** (1898-1933), **A.O**. **Lovejoy** (1873-1962), **J.B. Pratt** (1875-1944), **A. K**. **Rogers** (1868-1936), **G. Santayana** (1863-1952) **R.W. Sellars** (1881-1973) y **C.A. Strong** (1962-1940). Todos ellos defendieron el representacionismo: lo que percibimos directamente es un cierto complejo caraterístico que hace las veces de signo o de guía con respecto a una cosa que existe independientemente. Los datos inmediatos (sean estos mentales o esencias) apuntan a objetos físicos fuera de sí mismos. Muchos de los representantes del realismo crítico destacaron en otros campos como la ética o la historia de las ideas.

4.10.3. El neomarxismo

El pensamiento de Carlos Marx y Federico Engels sólo puede comprenderse a fondo, si uno toma en cuenta su "historia efectiva". Como ninguna otra corriente filosófica, el marxismo se ha "encarnado" en proyectos sociales, políticos e históricos concretos, sobre todo, en el sistema soviético y de sus aliados. Pero a la vez es cierto que el marxismo como **pensamiento filosófico** no se exhausta completamente en una cierta concretización del mismo. Con la caída del llamado "socialismo real" a partir de 1989, no se desacreditó a la vez el marxismo como tal, sino una cierta interpretación y realización del mismo.

Una prueba de esto es justamente la existencia de una rica tradición **crítica** del pensamiento marxista que no se dejó llevar por el dogmatismo leninista y stalinista. Esta tradición filosófica se suele llamar **neomarxismo**, pero también hay otros términos como "marxismo crítico", "teoría crítica" o simplemente "pensamiento dialéctico". Todos los filósofos del neomarxismo pretenden una renovación crítica del pensamiento de Marx ante a una sociedad muy diferente y problemas muy distintos de los que enfrentaron Marx y Engels. Esto significa necesariamente que no se considera al marxismo como una doctrina dogmática y cerrada, sino como un pensamiento crítico y comprometido. Pero antes de enterarnos de este renacimiento marxista en pleno siglo XX, es necesario recorrer brevemente la historia del pensamiento marxista.

4.10.3.1. Historia del marxismo

Casi inmediatamente después de la muerte de Engels en 1895, empezaron las disputas sobre la concepción marxista auténtica. Durante la Segunda Internacional que terminó con la Revolución de Octubre en 1917, el partido socialdemócrata de Alemania tenía el liderazgo en la determinación del rumbo del movimiento obrero. Dentro de este surgieron dos diferentes corrientes antagónicas con respecto a la exégesis de Marx: los "revisionistas" y los "ortodoxos". El **revisionismo,** liderado por Eduard Bernstein (1850-1932) corrigió la teoría de Marx en dos puntos decisivos, rechazó la "teoría de pauperización" que afirmó la realización automática de la revolución si se agrava la situación social, y criticó el fundamento hegeliano de la dialéctica como algo mecánico y determinante. La **ortodoxia,** bajo Karl Kautsky (1854-1938) defendió la teoría auténtica de Marx y se resistió a cualquier intento de acercarse a posiciones "burgueses".

Aparte de esta disputa intra-partidaria existían al comienzo del siglo XX tendencias de complementar la teoría económica y política del marxismo con una base netamente filosófica. Los resultados son conocidos como **socialismo ético o neokantiano**, y los representantes principales fueron Karl Vorländer, Max Adler y Otto Bauer.

Al mismo tiempo empezó **Vladimir llich Ulyanov (1870-1924),** más conocido como **Lenin**, a desarrollar su propia interpretación del pensamiento de Marx y Engels. Su preocupación principal era la revolución proletaria, y en base a esta planteó un marxismo activista y voluntarista. La modificación del marxismo por Lenin es tan considerable que su filosofía se denomina **marxismo-leninismo**, el cual era el pensamiento ofical (el "dogma") del sistema soviético hasta 1989. En primer lugar Lenin introduce la concepción del **partido** como una vanguardia consciente y organizada de la clase obrera; en esto contradice no sólo al propio Marx, sino a muchos críticos del autoritarismo partidario (Rosa Luxemburg). Sobre el rol y la estructura orgánica del nuevo "Partido Comunista" se originó una disputa violenta que daba origen a la separación de los "bolcheviques" (*bolshinstro* significa "mayoría") y de los "mencheviques", con la victoria de los primeros.

Lenin publica sus pensamientos filosóficos en 1909 en su obra principal ***Materialismus und Empiriokritizismus*** (Materialismo y empiriocriticismo) que iba a ser la base epistemológica e ideológica del marxismo-leninismo. En esta obra ataca duramente al empiriocriticismo de Avenarius, Mach y los representantes rusos. A la vez critica todo tipo de filosofía idealista e interpreta la historia de la filosofía como una lucha permanente entre idealismo ("línea de Platón") y materialismo ("línea de Demócrito"). Además, expone su **teoría del reflejo** que corrige la dialéctica de Marx en un sentido unidireccional: La conciencia social es el simple "reflejo" del ser social. En sus últimos años, después de la revolución en Rusia (1917), Lenin se daba cuenta del gran peligro del totalitarismo partidario de Stalin.

Josef Stalin (1879-1953) resume el pensamiento de Marx, Engels y Lenin en una única doctrina, que como "marxismo-leninismo" declaró filosofía oficial del Estado soviético. En 1938 aparece *Über dialektischen und historischen Materialismus* (Sobre el materialismo dialéctico e histórico), la base para los dos "pilares" del marxismo-leninismo, el *DIAMAT* (materialismo dialéctico) y el *HlSTOMAT* (materialismo histórico).

Paralelamente al pensamiento en la Unión Soviética, existe en occidente una **tradición crítica** del marxismo que también suele llamarse "euro-marxismo)". Sus representantes rechazan tajantemente la "ideologización" y "dogmatización" del pensamiento marxista por Lenin y Stalin, y plantean una revisión crítica del pensamiento de Marx. Entre ellos destacaron **Georg Lukács (1885-1971)** quien intruduce la concepción de la "conciencia de clase" *(geschichte und Klassenbewusstsein* - "Historia y conciencia de clase" de 1923); **Karl Korsch (1858-1961)** con su obra *Marxismus und Philosophie* (Marxismo y filosofía); y, **Antonio Gramsci (1891– 1937)** quien escribió en su cautiverio bajo los fascistas italianos sus famosos *Cuaderni del carcere* (Cuadernos de la cárcel), interpretando el marxismo como una filosofía de la práctica.

Con la revolución china en 1949, el pensamiento marxista-leninista toma en la persona de **Mao Tse-Tung (1893-1976)** otro rumbo. El maoísmo no altera substancialmente los fundamentos filosóficos, sino es una adaptación del marxismo a la situación china. La ideología política de Mao está basada en el desplazamiento del centro de la acción de la ciudad al campo y en la revolución cultural permanente que combate la tendencia burocrática y revisionista de la dirección comunista. En Perú, **"Sendero Luminoso"** pretendió con una ideología marxista-leninista-maoísta-gonzalista reanudar la revolución mundial, tergiversando por completo el pensamiento original del Marx y convirtiéndose en el movimiento terrorista más sanguinario de América Latina. En Cuba, Fidel Castro planteó después de la revolución cubana (1959) un socialismo **sui géneris** con un pensamiento marxista no dogmático (castrismo).

La **teología de la liberación** de ninguna manera puede ser calificada como marxista, a pesar de que utilizó en su análisis socio-económico de la situación latinoamericana el método marxiano. Sin embargo, siempre se distanció del trasfondo materialista de la filosofía marxista, incompatible con la fe cristiana. Las ciencias sociales (inclusive el análisis marxista) sirven como ayuda y sirviente para la teología, como lo era el aristotelismo para Santo Tomás.

4.10.3.2. Bloch y la filosofía de la esperanza

Un filósofo marxista *sui géneris* ciertamente era **Ernst Bloch (1885-1977)**, un conocedor profundo de la tradición filosófica de occidente. De origen judío (como la mayoría de los neomarxistas), tenía que abandonar Alemania en 1933 para emigrar a los Estados Unidos. Regresado a Alemania, ocupó a partir de 1949 una cátedra en Leipzig, y a partir de 1961 en Tubinga. Entre las numerosas obras de Bloch destacan *Der Geist der Utopie* (El espíritu de la utopía) de 1918, su obra principal ***Das Prinzip Hoffnung*** (El principio de esperanza) de 1954-1959, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* (Acerca de la ontología del no-ser-aún) de 1961, *Atheismus im Christentum* (Ateísmo en el cristianismo) de 1968, y

experimentum Mundi (El experimento del mundo) de 1975.

El pensamiento de Bloch está en la tradición **profética** y **escatológica** del judaísmo y cristianismo, pero en forma secular y basado en el dinamismo del marxismo como un pensamiento hacia el futuro "utópico". La concepción clave para Bloch es la **esperanza**; pretende recoger la "antorcha de la esperanza" de la tradición filosófica y religiosa y transmitirla con una visión más honda de las posibilidades utópicas. Su punto de partida es la experiencia de la contingencia de la propia existencia: "Yo soy, pero no me tengo; por eso llegaremos a ser". La **esperanza** del "no-ser-aún" es un existencial del hombre y la anticipación soñada y utópica es el anhelo de la humanidad, presente en las diferentes religiones y en las grandes utopías sociales (no solamente de índole marxista).

Bloch desarrolla sobre esta base una **ontología del no-ser-aún**. El "todavía no" equivale a una deficiencia ontológica que tiene que superarse a sí misma, desde el *horror vacui* (horror al vacío) a la plenitud de una realidad cumplida. En la **esperanza** como *docta spes* (esperanza inteligente) se aprehende como posibilidad de ser lo que todavía no es. Según Bloch, la materia produce por sí misma, en virtud a su potencialidad (*dynamei on*), todas las formas de la existencia, hasta la vida espiritual. Todo el ser está lleno de "esperanza", también la materia orgánica, tiene su **utopía**. El proceso hacia el *novum* (lo absolutamente nuevo) es abierto (contra Marx), el mundo es *laboratorium possibilis salutis* (laboratorio de la posible redención) del hombre. Aunque la muerte parece ser una antiutopía, también abre nuevas perspectivas, sea en sentido social (el héroe revolucionario), o sea en sentido escatológico.

4.10.3.3. La teoría crítica de la Escuela de Francfort

A partir de 1922, se formó un círculo de estudiosos (filósofos, sociólogos, politicólogos) en torno al *Institut für Sozialforschung* (Instituto para la investigación social) en Francfort, para discutir el pensamiento marxista en relación con la realidad socio-económica concreta de la sociedad occidental. Este círculo se convertiría más tarde en la llamada **Escuela de Francfort**, su pensamiento se denominaría **teoría crítica**, en base a un libro que publicó Horkheimer en 1937.

En la historia de la Escuela de Francfort podemos distinguir dos etapas. Una primera generación, desde 1922 hasta la disolución forzada y su traslado a los Estados Unidos en 1933, dominada, sobre todo, por **Max Horkheimer (1895-11973)** y **Theodor W. Adorno (1903-1969)**. A partir de 1932, se publicó una revista propia, la *Zeitschrift fur Sozialforschung* (revista para la investigación social). Colaboradores famosos fueron en el primer tiempo *Erich Fromm (1900-1980)* quien pretendió relacionar el marxismo con el psicoanálisis, y **Walter Benjamin** (1892-1940), un gran crítico literario. La segunda generación, a partir del regreso del exilio en 1949 hasta los años sesenta, tiene entre sus representantes más destacados a **Herbert Marcuse (1898-1979)** quien se quedó en Estados Unidos, y a *Jürgen Habermas* (1929), pero también Adorno siguió cumpliendo un papel importante en la era post-guerra de la teoría crítica.

Horkheimer era a partir de 1930 profesor para filosofía social en la universidad de Francfort y director del *Institut für Sozíalforschung* hasta su traslado a Estados Unidos en 1933. En 1937 publicó su libro *Traditionelle und kritische Theorie* (Teoría tradicional y crítica) que dio el nombre al nuevo movimiento filosófico: **"Teoría crítica"**. En oposición a los sistemas tradicionales (Kant, Hegel), la teoría crítica investiga la relevancia social y práctica del pensamiento, como también su carácter ideológico, es decir, su dependencia de un determinado orden social y político. Horkheimer insiste en el valor racional de la Ilustración y de la humanidad, frente al barbarismo irracional del nacionalsocialismo. Su filosofía es un desarrollo creativo y crítico del pensamiento de Marx, incluyendo concepciones religiosas; Horkheimer habla del "anhelo al totalmente Otro". En 1944, publicó junto con Adorno *Dialektik der Aufklärung* (Dialéctica de la Ilustración), un estudio sobre poder y dominación, en vista del fascismo existente.

Adorno publicó (aparte de la obra común con Horkheimer) en 1951 *Minima Moralia* (Menudencias morales), *Jargon der Eigentlichkeit* (Jerga de la autenticidad) de 1964, un ataque ácido a la filosofía de Heidegger, y en 1966 la obra principal ***Negative Dialektik*** (Dialéctica negativa). Adorno no era sólo filósofo, sino también sociólogo y destacó como teórico de la música. Jugó un papel decisivo en el famoso ***Positivismusstreit*** (Disputa sobre el positivismo) en los años sesenta, sobre el carácter crítico de la sociología. Mientras que Adorno (y su discípulo Habermas) preservaron la "teoría" como crítica de la sociedad, su adversario positivista Karl Popper (y su discípulo Hans Albert) defendieron la posición del racionalismo crítico, negando la posibilidad de una verdad definitiva sobre la sociedad (principio de falsación). Otra disputa se produjo entre Adorno y Gadamer sobre la hermenéutica y la crítica de la ideología.

El pensamiento de Adorno sólo puede ser com-

prendido a raíz de Auschwitz; el *leitmotiv* de su pensamiento es dar expresión al quebrantamiento del individuo a manos de poderes brutales en la historia. Se plantea la cuestión de una "filosofía después de Auschwitz" (como también ocurrió con la teología). Adorno habla de la **dialéctica de la Ilustración** en el sentido de que no es la razón, sino el **poder y dominio** *(Herrschaft)* que es el principio de todas las relaciones y el origen de la dialéctica en la historia. Así la misma Ilustración con sus valores humanísticos se convierte a su vez en dominio y se trueca en mitología. La muestra más reciente de un mito ilustracionista es el positivismo que lleva a la alienación total del hombre. Adorno concibe la sociedad moderna como una **totalidad** que degrada la subjetividad e individualidad a pura objetividad en el trueque económico. Cada sistema cerrado, sea filosófico o político, está bajo la **sospecha de ideología**, pretende una verdad absoluta mientras que solamente refleja intereses particulares.

Marcuse relaciona (como Fromm) el pensamiento crítico con el psicoanálisis. Él ha determinado gran parte del pensamiento marxista en Estados Unidos. Entre sus obras destacan Eros and Civilization *(Eros y civilización)* de 1955, One-Dimensional Man (El hombre unidimensional) de 1964 y ***Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*** (Ideas acerca de una teoría crítica de la sociedad) de 1969. **Habermas** destacó, sobre todo, por sus contribuciones a una teoría de la comunicación sin dominio *(herrschaftsfreie Kommunikation)*, y por su rol en las protestas estudiantiles de los años sesenta. Entre sus obras destacan Theorie und Praxis (Teoría y práctica) de 1963, y Erkenntnis und Interesse (Conocimiento e interés) de 1969.

También podríamos mencionar a *Louis Althusser* quien no tiene nada que ver con la Escuela de Francfort, un marxista francés muy peculiar, que trató de emplear el método estructuralista para una relectura de Marx. Su obra principal es *Lire le Capital* (Leer el Capital) de 1968.

4.11. Estructuralismo y hermenéutica

La filosofía de la segunda mitad del siglo XX tiene un carácter cada vez más ecléctico y busca el encuentro con las ciencias particulares. Aunque persisten las principales corrientes de la primera mitad del siglo como la fenomenología (Lévinas), la filosofía analítica (Popper, Plantinga, Hintikka), el existencialismo (Sartre) y el neorrealismo (Lovejoy); sin embargo, ya no dominan el escenario filosófico y hasta han desaparecido por completo en la actualidad. A partir de los años sesenta surge un movimiento filosófico típicamente francés que ha determinado por lo menos a una generación de filósofos: el **estructuralismo.** Paralelamente a este, pero en Alemania, se produjo un renacimiento de la **hermenéutica**. Las dos corrientes coinciden en la importancia del **lenguaje** para la concepción del mundo, pero en sus principios distan mucho una de otra.

4.11.1. El pensamiento estructuralista

La filosofía estructuralista surge en los años sesenta como rebelión contra la "moda"del existencialismo y de la fenomenología; mientras que estas corrientes se remontan en primer lugar a Descartes y Hegel (racionalistas), el nuevo movimiento tiene como sus "padres espirituales" a los irracionalistas **Freud y Nietzsche**. El estructuralismo concibe la realidad y sus múltiples manifestaciones como un complejo **orden estructurado** en el cual los elementos tienen su significado e inteligibilidad por medio de las relaciones que tienen en el conjunto de la estructura. El estructuralismo se orienta en el orden lingüístico de los signos e interpreta la realidad entera, inclusive al hombre, como una **estructura sistemática de signos**. Así, el problema del hombre en el lenguaje, respectivamente, del "hombre como lenguaje" está en el centro de la atención.

El estructuralismo también se autoentiende como **despedida del hombre** en el sentido de que la concepción fundamental del sujeto en la tradición filosófica de Occidente ahora es obsoleta. Después de la muerte de Dios de Nietzsche, el estructuralismo anuncia la muerte del hombre como sujeto autónomo y soberano, como centro del conocimiento y del actuar. Se empieza a hablar de un sujeto decentrado, del hombre como objeto de un hablar anónimo del lenguaje (similar al Heidegger tardío) desde una estructura global. El hombre es como una pieza en el tablero de ajedrez que obedece a las reglas estructurales del juego.

4.11.1.1. Las raíces del pensamiento estructuralista

La filosofía estructuralista fue inspirada fuertemente por las ciencias humanas, en especial la etnología (o antropología cultural), la lingüística y el psicoanálisis. El primer impulso vino de la **lingüística estructural** de Ferdinand de Saussure (1857-1913), Nicolai Troubetzkoy (1890-1938) y Roman Jakobson (1896-1982). En especial, era De **Saussure** quien desarrolló una **lingüística estructural** y rechazó la genética. Concibió el lenguaje como un sistema regularizado de signos en el

cual cada elemento ocupa un lugar determinado y se refiere a otros elementos. Las relaciones entre los signos son fundamentales para el lenguaje. De Saussure hace una distinción importante entre la imagen visible de un signo que llama *signifiant* (lo que significa) y la idea imaginada del signo que llama *signifié* (lo significado). La relación entre los dos es arbitraria. De Saussure plantea como nueva ciencia la **semiología** (de *semeîon*: signo) que investiga los diferentes tipos de signos (no sólo lingüísticos) y su función en la vida socila.

El otro impulso principal vino de la **antropología estructural** de **Claude Lévy-Strauss (*1908)**. Lévy-Strauss se dedicó, sobre todo, al estudio de la estructura social, el arte, los mitos y los sistemas clasificatorios de pueblos sin escritura (especialmente en América del Sur). En su trabajo incorporó los paradigmas de la lingüística estructural para el análisis de sociedades y etnias. En *Antropologie structurale* (Antropología estructural) de 1958 describe las relaciones de parentesco y los mitos como estructuras para-lingüísticas; cada mito y cada tribu es un haz de relaciones y oposiciones que obedece a una cierta lógica. La mitología también tiene una lógica que expresa estructuras mentales inconscientes. En las ciencias y los mitos se expresan las mismas estructuras formales. Lévy-Strauss rechaza tanto el mecanicismo y biologismo que interpretan estructuras como determinaciones físicas o genéticas como también el cartesianismo y sartrianismo que las ven como creaciones libres del hombre. La estructura es un "intermedio", históricamente crecida, que sirve como marco para la vida social y el individuo particular.

Un tercer impulso vino del **psicoanálisis de Sigmund Freud**. La importancia del inconsciente para nuestro pensar y actuar revela una estructura subconsciente que es como un lenguaje subterráneo. El sujeto como "yo" autónomo y soberano es un autoengaño ante el poder del "ello" que impone sus propias reglas.

4.11.1.2. El estructuralismo filosófico

Entre los representantes (en su totalidad franceses) del estructuralismo, hay algunos que se remontan a la lingüística (Barthes, Derrida), otros al psicoanálisis (Lacan), al marxismo (Althusser) o a las ciencias humanas en general (Foucault).

Roland Barthes (1915-1980) era ante todo lingüista y desarrolló la semiología y semiótica propuestas por de Saussure. Todos los objetos y acontecimientos, y no sólo los elementos "lingüísticos" como las palabras, tienen carácter semiótico, es decir, son "signos". Barthes estudia los objetos cotidianos como carros, vestimenta y comida de punto de vista de la semiótica. Todos "se refieren" a valores y otros elementos, son entonces un lenguaje "no-lingüístico". Cada idioma tiene su propia estructura e impone así su poder (por ejemplo el español no conoce el artículo neutro) al usuario, alienándole de la realidad polifacética. La obra principal de Barthes es *Critique et vérité* (Crítica y verdad) de 1966.

Jacques Derrida (*1930) quien llama su filosofía "gramatología" y se considera como "postestructuralista" concibe el pensamiento occidental como logocéntrico, basado en la *episteme* griega. Esta "logología" filosófica debe ser destruida o "deconstruida" para dar origen a un pensamiento gramatológico en donde cada concepto tiene relación con todos los demás, como la gramática del lenguaje. La gramatología es la ciencia positiva de la textualidad, de los grámata (signos escritos) y de la escritura primigenia. En sus últimos escritos. Derrida desarrolla una **filosofía de la diferencia (differance**, escrito con "a" en vez de "e") que anticipa importantes concepciones del posmodernismo. Entre los escritos de Derrida destacan *De la grammatologie* (Sobre la gramatología) de 1967 y **L'écriture et la différance** (La escritura y la diferencia) del mismo año.

Jacques Lacan (1901-1981) desarrolla un estructuralismo psicoanalítico. Lo inconsciente tiene una estructura para-lingüística, un orden a-lógico pero estructurado que hay que detectar mediante los relatos (y no solamente los sueños) y sus signos. El orden inconsciente no es mi orden (del "yo"), sino un orden ajeno (del "ello"). Así el sujeto es decentrado; no es el centro del hablar y pensar, sino en cierto sentido un "instrumento" u objeto de un hablar *(discours)* inconsciente. Entonces el "discurso del otro" habla en mí. Entre los escritos de Lacan cabe mencionar a *Ecrits* (Escritos) de 1966.

Louis Althusser (1918-1990) pretende "re-leer" a Marx con el método estructuralista y detectar las verdaderas relaciones de poder en la sociedad capitalista. No son los hombres, sino las relaciones de producción que son los sujetos verdaderos en la sociedad. Sus obras principales son *Pour Marx* (Para Marx) de 1965 y *Lire le Capital* (Leer el Capital) de 1968.

Michel Foucault (1926-1984) desarrolla una **arqueología filosófica** en el sentido de una interpretación a profundidad de la historia de la filosofía. Le interesa sobre todo la relación entre saber y poder. El poder es la forma establecida y aceptada de pensar y saber, el **discurso dominante** en la historia del pensamiento occidental, que es ante todo una historia de la razón y de las

ciencias. Mientras los discursos no-racionales de la locura fueron marginados (Foucault estudia la actitud del espíritu occidental frente a los manicomios, clínicas y cárceles). La "arqueología del saber" tipifica una estructura dominante en cada época: en el Renacimiento domina la similitud (correspondencias), en los siglos XVII y XVIII las tablas (clasificaciones) y en los siglos XIX y XX el tiempo (desarrollo). Entre las obras hay que mencionar Les *mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas) de 1966, *L"archéologie du savoir* (La arqueología del saber) de 1969, y la *Histoire de la sexualité* (La historia de la sexualidad) de 1976-1984.

4.11.2. La hermenéutica

Sincrónicamente con el estructuralismo, y a veces en abierta confrontación, se desarrolló a partir de los años sesenta una posición que lleva el nombre de **hermenéutica filosófica.** No entiende el lenguaje como simple estructura y la comprensión como ubicación en la red de signos, sino como compromiso personal y producto de un esfuerzo de "mediación" histórica. La hermenéutica tiene una larga tradición, sobre todo en relación con la exégesis bíblica. El "padre moderno de la hermenéutica es Schleiermacher que daba origen a la "escuela histórico-crítica" en el siglo XIX. El historicismo (Dilthey, Simmel) impulsaba la investigación hermenéutica.

En nuestro siglo, Heidegger dio un nuevo impulso con su **hermenéutica de la existencia** y la exposición del **círculo hermenéutico**: cada entender presupone una pre-comprensión. Para Heidegger, el mundo es la "estructura del horizonte" de cada comprensión. Importante fue sobre todo su concepto de la historicidad de la existencia humana.

La **teología** empezó a criticar el método histórico-crítico y emplear momentos de la hermenéutica heideggeriana. Karl Barth y Rudolf Bultmann plantearon un nuevo modelo de la hermenéutica bíblica; el último propuso una "interpretación existencial" y la desmitificación total de la Biblia.

Pero la **hermenéutica filosófica** recién llega a ser una verdadera corriente filosófica con Gadamer y Ricoeur. **Hans-Georg Gadamer** (*1900), profesor en Leipzig, Francfort y Heidelberg, descípulo de Heidegger, desarrolla una hermenéutica filosófica sistemática. Inspirado por Heidegger, se pregunta por la posibilidad de una comprensión histórica. En su obra magistral ***Wahrheit und Methode, Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*** (Verdad y método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica) de 1960, Gadamer rechaza la aplicación de los métodos de las ciencias naturales al comprender histórico. Más bien hay que partir de la particularidad de la persona que conoce y comprende, cada comprensión histórica presupone la conciencia de la propia **historicidad** y finitud.

Cada uno es un sujeto con su propio punto de vista, sus "prejuicios" y su "horizonte". Gadamer pretende reivindicar los "prejuicios" en el sentido de una pre-comprensión necesaria. La hermenéutica es un **diálogo** entre pasado y presente, o mejor dicho, entre el "horizonte pasado" y nuestro propio "horizonte". En el fondo se trata entonces de una **fusión de horizontes** *(Horizontverschmelzung)*, y no de un "meterse" dentro del otro (Schleiermacher). La verdad es un proceso inacabado y un acontecimiento, una mediación permanente entre pasado y presente. Gadamer entiende su hermenéutica filosófica como una **conciencia crítica nueva**, sobre todo del lenguaje como medio y horizonte de nuestro ser. En la disputa con Habermas, Gadamer insistió en la indefinición de la verdad y en la imposibilidad de poder criticar la historia desde un punto de vista fijo. Habermas más bien plantea que el lenguaje no es la única llave para entender al hombre, sino hay que considerar el trabajo y el poder.

Paul Ricoeur (*1913) viene de la fenomenología y del psicoanálisis y plantea la hermenéutica como **análisis simbolista**. En sus obras principales *De l"interprétation* de 1965 y *Le conflit des interprétations. Essais d"herméneutique* (El conflicto de las interpretaciones. Ensayos sobre la hermenéutica) de 1969, Ricoeur se dedica a la exposición de las formas simbólicas de la expresión humana en mitos, sueños, cuentos y creencias religiosas. El símbolo es una estructura significativa en la que un sentido directo y literal contiene, además, un sentido distinto y figurativo que sólo puede entenderse a través del primero. El lenguaje como *langue* (sistema lingüístico) no se puede separar del lenguaje como *parole* (palabra dicha y acontecimiento). Hay que recuperar la unidad de lo diacrónico (la comprensión histórica) y lo sincrónico (el sistema simbólico vigente).

4.12. El posmodernismo

La postura más reciente de la filosofía occidental pretende superar la modernidad, según su propio programa, la filosofía posmoderna quiere inaugurar otra época en la historia del pensamiento filosófico. Como es con todo tipo de periodización, recién desde una cierta distancia se puede percibir claramente una transición de un período a otro; quizá estemos ahora en el pleno pro-

ceso de transición, quizá el posmodernismo no sea otra cosa que una parte de la misma modernidad. La contemporaneidad inmediata de esta corriente con el historiador le hace muy difícil apreciar y juzgarla con un cierta objetividad.

4.12.1. ¿Qué es lo posmoderno?

Desde hace unos años está muy de moda hablar en términos de "posmodernidad". No solamente existe una filosofía posmoderna, sino también una arquitectura, un arte plástico, una literatura y hasta una religión posmodernas, es decir, una **cultura posmoderna**. El movimiento del *New Age* (Nueva Era) que empezaría con el período astrológico del Acuario, es un primer indicio de un cambio paradigmático. El eclecticismo en arquitectura y arte en general podría ser otro. Filosóficamente, el posmedernismo surgió en los años ochenta como consecuencia del **posestructuralismo** de Jacques Derrida, Michel Serres y Gilles Deleuze, pero también como reflexión sobre la desregulación en el modelo económico neoliberal.

Lo que no había logrado el espíritu liberal y tolerante de la Ilustración en dos siglos, parece realizar el **neoliberalismo económico** en dos décadas: trascender las fronteras culturales e ideológicas para establecer en lugar de una "religión natural" una nueva religión transcultural del consumo y del mercado. El dinero, o su materialización en el producto, sirve como mediador universal entre las diferencias culturales. De este modo se puede comparar magnitudes incomparables, como lo son los paradigmas filosóficos y las normas éticas. El "producto" aparece como *tertium comparationis,* libre de valores (*wertfrei*) y por encima de toda particularidad cultural. Es como una nueva idea platónica que trasciende todo tipo de determinación cultural, ética y temporal. Ya no son los valores tradicionales de los Derechos Humanos o una razón aristotélica que sirven como demostración de la igualdad de todos los seres humanos, sino la **igualdad del producto** que todos consumen.

El gran teórico de la filosofía neoliberal, **Francis Fukuyama**, anuncia el **fin de la historia** (o una *post-histoire*), una vez establecido por completo el modelo neoliberal. Como en el caso de Hegel, Fukuyama ve la historia como un proceso que llega a su fin, es decir, a su perfección (en-y-para-sí) en el capitalismo democrático. Pero el "nuevo orden mundial" que pretende imponerse metafísicamente como "fin de la historia" (cuando para muchos pueblos ni ha empezado todavía la historia), se degenera paulatinamente a un gran desorden mundial. Esta "dialéctica negativa" no es el resultado de una Ilustración realizada a medias, sino de una Ilustración totalizante e instrumental. La utopía trans-cultural del neoliberalismo simplemente arrolla y aplasta toda particularidad cultural y personal, como lo hace el espíritu hegeliano en una dialéctica ciega y necesaria.

El neoliberalismo –que es mucho más que una teoría económica– ha encontrado un aliado inesperado en la **filosofía posmoderna.** Tal vez podríamos interpretar el posmodernismo como la superestructura ideológica y axiológica de la corriente neoliberal, o con otras palabras, como reflejo intelectual y filosófico de una mentalidad común en las sociedades de abundancia y concumo. Esto no quiere decir que el pensamiento posmoderno es "sólo" un reflejo, la corriente posmoderna tiene más allá de toda crítica su valor imperdible como crítica de la modernidad clásica y el concepto unidimensional de la "racionalidad".

Es cierto que el "discurso posmoderno" enfatiza la pluralidad principal de modos de vivir y de explicaciones del mundo, es decir, de "culturas". Es también cierto que la hegemonía filosófica de occidente cae ante la pluralidad irreducible de "**discursos**" (Lyotard) y "juegos lingüísticos" (Wittgenstein); en vez de **una** filosofía hay un sinnúmero de **filosofías,** en vez de **una** verdad, muchas, **verdades** autónomas. Parece entonces que el paradigma posmoderno ofreciera un modelo adecuado para una filosofía intercultural no-hegemónica.

4.12.2. La filosofía posmoderna

Cuando en 1979, **Jean-Francois Lyotard** publicó su libro ***La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*** (La condición posmoderna. Reporte sobre el saber), se introduce a la vez un término que iba a determinar fuertemente las discusiones filosóficas (y culturales) en las décadas ochenta y noventa. En un artículo de 1982, con el título *Qu'est-ce que la postmoderne?* (¿Qué es la filosofía posmoderna?), Lyotard aclara su concepción filosófica. Pero la posmodernidad no empezó con Lyotard, sino que se vislumbraba ya en el **posestructuralismo.** En 1972 aparece el ***Anti-Oedipe. Capitalisme et schizofrénie*** (Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia) de **Gilles Deleuze (1925-1995) y Felix Guattari**, una obra que ya anuncia el fin de la época freudiana y a la vez llegada de una época posmoderna, dominada más bien por Nietzsche. Un predecesor de la posmodernidad también es **Michel Foucault,** sobre todo, con sus trabajos acerca de los fenómenos extra-racionales (locura, clínicas, cárceles), en especial *Surveiller et punir* (Vigilar

y castigar) de 1975. Pero la "biblia posmoderna" es, aparte de "La condición posmoderna", la obra ***Le différand*** (La disputa) de la Lyotard de 1983. Entre otros representantes del posmodernismo podemos mencionar al francés **Jean Baudrillard** y al autraliano **Peter Singer** que plantea una ética anti-humanista.

Trataremos de resumir las características más resaltantes del pensamiento posmoderno:

1. El posmodernismo se entiende como una ***superación del paradigma moderno,*** dominado por la racionalidad y claridad (Descartes). Es cierto que esta crítica no se da por primera vez; ya en el siglo XIX (y hasta en XVIII con Hamann y Herder) se aprecia un movimiento anti-racionalista o irracionalista (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche). Sin embargo, el posmodernismo sostiene, que todos estos intentos todavía eran una "rebeldía contra la razón por medio de la razón". No debe sorprender, que para los posmodernos, **Nietzsche** es considerado el gran filósofo "posmoderno" *avant la lettre*. Su crítica de la racionalidad el paradigma dominante desde Sócrates, tiene una acogida entusiasta en las filas del posmodernismo.
2. El posmodernismo plantea una **pluralidad radical** de paradigmas filosóficos y culturales. Según el "principio de tolerancia", ningún *discours* (discurso en el sentido de "paradigma") tiene el derecho de concebirse como el "verdadero" y "más adecuado". El posmodernismo rechaza tajantemente la existencia de un **meta-discurso** *(meta-récit)* que podría fungir como criterio para juzgar los diferentes sub-discursos particulares. El "meta-discurso" de la modernidad, la racionalidad, ya no sirve como criterio universal de "verdad".
3. Esta pluralidad "doxológica" (de doctrinas) significa que ya no podemos hablar de una sola verdad, sino de una pluralidad de verdades, que ni son compatibles entre sí, ni deben de serlo. La mentalidad posmoderna no busca una posición por encima de la diferencia, sino es la **diferencia** que es un signo de la nueva era. *Vive la différence* (que viva la diferencia) es el lema del posmodernismo francés. Esto se expresa en la cultura y el arte de tal manera, que co-existen muchos estilos, valores y apreciaciones uno al lado de otro.
4. En el pensamiento filosófico, sólo podemos comparar diferentes posturas, pero, no llegar a una discusión "racional" entre ellas, porque esto significaría someterse al "meta-discurso dominante" de la modernidad. El lema *anything goes* (cualquier cosa funciona) expresa este espíritu de permisividad. **Todo es permitido**, cualquier teoría puede ser lanzada, siempre que tenga aceptación.
5. El pensamiento posmoderno rechaza los criterios **racionales y éticos** para juzgar una cierta teoría o postura. Más bien introduce el criterio estético como criterio universal, hablamos entonces de una **estetización** de toda la cultura, inclusive la filosofía. La era posmoderna es la era estética, **contemplamos** imágenes, valores, posturas filosóficas, hombres y teorías según aspectos estéticos. Lo verdadero y lo bueno se convierten en "bello".
6. La alianza con el **neoliberalismo** y el **neoconservadurismo** significa una monetarización (todo tiene valor monetario) de la vida y el surgimiento de un nuevo hedonismo (*just fun:* sólo placer). Proyecto utópico y comuntarios han pasado de moda; ahora empieza a reinar el individualismo más crudo. Relaciones humanas se realizarán ante todo mediante el "producto" y la informática.

La filosofía posmoderna es una postura muy tentadora y difícil de refutar. Cada oposición al paradigma posmoderno es "absorbida" inmediatamente como uno de los muchos "discursos" diversos, que son equivalentes uno a otro con respecto a su valor epistémico y ético. Cada defensa de un "discurso magistral" o un "valor universal" es signo de una actitud anticuada frente a la indiferencia total con respecto a toda explicación del mundo. Cada intento de llegar a un discurso racional común para definir valores humanos o éticos es interpretado como **"fundamentalismo"** dogmático moderno, "verdad", "justicia" y "humanidad" sólo se dan en el plural. La época de las ideologías, inclusive el humanismo y la ilustración, ha pasado definitivamente, ahora rige la totalidad no-totalitaria de una pluralidad radical (*anything goes*).

4.13. Perspectivas para el siglo XXI

En el umbral al tercer milenio, resulta muy difícil pronosticar la continuación del pesamiento filosófico. Después de 26 siglos de esfuerzo intelectual en occidente, cada una de las posturas ha tenido su atractivo, pero también ha recibido la crítica de las que sucedieron. Sin embargo no podemos asomarnos al "juicio de la historia", según el cual los vencedores dominan sobre las víctimas. Fichte dijo que el tipo de filosofía que uno plantea depende del tipo de hombre que uno es, y esto a su vez depende de convicciones pre-filosóficas. No existe

una filosofía totalmente incondicional. Esto significa que nuestro pensamiento depende en gran parte de nuestros "pre-juicios" (Gadamer) éticos, emocionales, religiosos, culturales y políticos. No podemos eliminarlos, pero sí trataremos de hacerlos conscientes. Este conocimiento crítico es uno de los grandes logros de la modernidad.

La coyuntura actual nos muestra algunos rasgos que puedan echar luces sobre el proceso ulterior de la filosofía. En primer lugar hay que mencionar la **globalización** de todo, desde los productos económicos hasta las religiones y costumbres culturales. Vivimos en la "aldea global", conectada por una red cada vez más densa de comunicación e intercambio. Esto significa que la filosofía occidental es un paradigma de pensamiento entre otros. La dominación del pensamiento occidental se debe sobre todo a la dominación política, económica y cultural. El posmodernismo es la última manifestación de tal preponderancia, una manifestación netamente occidental y además de la parte rica del globo terráqueo.

Urge entonces una **filosofía intercultural** que sabe intercambiar de manera respetuosa y fructífera la riqueza intelectual de las culturas de nuestro planeta. Esto no requiere de una "indiferencia" posmoderna, sino de una actitud de "escuchar" con sinceridad, de apertura hacia lo "otro" y hacia **el otro**. Las diferencias económicas a fines del milenio se han agudizado aún más; la filosofía tiene que ayudar a formar no sólo una aldea "informática" humana, sino una verdadera familia humana.

Por el avance cada vez más acelerado de la tecnología, los problemas **éticos** tendrán prioridad en un futuro próximo. Ya en la década de los noventa podemos apreciar un incremento considerable del esfuerzo ético para enfrentar los nuevos problemas resultantes de la técnica e informática (genética, cibernética, inteligencia artificial, ecología, astronáutica). La espiral negativa con respecto a la vida (la "muerte de Dios" que lleva a la "muerte del hombre" que lleva a la "muerte de la naturaleza") tiene que ser invertida, si no queremos llegar al suicidio colectivo. El proyecto de una **ética mundial** (Küng) es un imperativo de la época.

La **inteligencia artificial** jugará seguramente un rol cada vez más importante. Muchos procesos "inteligentes" serán reemplazados por robots y mega-computadoras. El hombre se desprende de su realidad "natural" y vivirá en una "realidad virtual", producida por él mismo, existe el peligro de una alienación gigantesca y mucho mayor de la que podía imaginarse Marx.

Es ahí que surgen los diferentes tipos de **fundamentalismo**, sea en sentido religioso, político o hasta científico. Estos movimientos son contra-movimientos frente a la humanización del planeta, a la integración de la familia humana, pero a la vez una reacción comprensible ante las amenazas posmodernas y tecnológicas. Existe una teoría histórica de los grandes ciclos: una era "racionalista" será seguida por otra "irracionalista". Sin ser deterministas, podemos apreciar hoy en día una tendencia muy marcada al **irracionalismo.** El hombre cibernético de los últimos años del siglo XX es mucho más supersticioso que hace uno o dos siglos. Quizá tenga razón el posmodernismo en derrumbar el gran mito e ídolo de la razón, pero sin reemplazarlo por un fundamento sólido de valores, este vacío fácilmente puede ser llenado por un irracionalismo más fanático del que ya hemos vivido en nuestro siglo (nazismo).

Por fin cabe recordar que la filosofía es ante todo **amor** *(philein)*, es decir, un compromiso que viene desde las convicciones más profundas de la naturaleza humana. Con la muerte de esta "fe" intelectual y emocional, también morirá la filosofía; y, con ella uno de los frutos más preciosos del árbol de la humanidad. Pero estamos convencidos de que nunca desaparecerá la **admiración** que según Aristóteles es el impulso principal para el filosofar.

4.14. Filosofía del Siglo XX. Resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	TÉRMINOS TÉCNICOS
FENOMENO LOGÍA	Husserl, Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Ricoeur.	Descripción de los fenómenos, intencionalidad de la ciencia, reducción eidética y trascendental, análisis del sentido del ser, axiología, el cuerpo como sujeto.	Epokhé: regreso a las mismas cosas, Desein, corps-sujet.
FILOSOFÍA ANALÍTICA Y NEOPOSITIVISMO	Frege, Moore, Russell, Ryle, Witt genstein, Austin, Strawson, Carnap, Quine, Popper.	Aálisis lógico, lógica simbólica y matemática, investigación crítica del lenguaje; atomismo lógico, construcción lógica de la realidad, racionalismo crítico.	Átomo lógico, constructivismo, principio de falsación, juego lingüístico.
FILOSOFÍA EXISTENCIAL	Sartre, Camus, Jaspers, Marcel.	Dualismo entre conciencia y objeto físico; libertad absoluta, absurdidad de la existencia, trascendencia del hombre, apertura hacia Dios.	Autenticidad, nihilización rebeldía, situación – límite, misterio.
FILOSOFÍA DIALÓGICA	Buber, Rosenzweig Lévinas.	La relación es prioritaria, diferencia entre Tú y Ello, la alteridad humana, el diálogo como relación teológica.	Relación Yo-Tú, el Tú Absoluto, alteridad, el rostro.
NEO-ESCOLÁSTICA	Hertling, Przywara, Grabmann, Maritain, Blondel, Gilson, Maréchal.	Renovación del tomismo, disputa del modernismo, nuevas investigaciones históticas, hilemorfismo.	Neotomismo, modernismo, universidades neoescolasticas.
NEO-RREALISMO	Hartmann, Whitehead.	Ontología realista, estratos de la realidad, realidad como proceso, realismo crítico.	Process Philosophy psicovitalismo, Entelequia, análisis categorial.
NEO MARXISMO	Lukacs, Bloch, Adorno, Horkheimer, Marcuse.	Marxismo-leninismo, escuela de Francfort, teoría crítica de la sociedad, disputa del positivismo, comunicación libre de dominación, teoría de la ideología.	Principio esperanza, novum, sospecha de ideología dominación.
ESTRUCTURALISMO	Lévy-Strauss, Barthes, Foucault.	Despedida del sujeto, la realidad es una estructura para–lingüística, Semiología como nueva ciencia.	Sujeto de-centrado, deconstrucción, discours.
HERMENÉUTICA	Ricoeur, Gadamer.	El comprender histórico, la fusión de los horizontes, la reivindicación de los prejuicios.	Simbología, horizontverschmelzung.
POSMODERNISMO	Lyotard, Baudrillard, Fukuyama, Singer.	La indiferencia y pluralidad de posturas, el esteticismo, crítica de la racionalidad, pluralidad de verdades y éticas.	Différance, anythinf goes, discurso dominante.

5. FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Después de haber recorrido la historia de la Filosofía Occidental, es imprescindible echar una mirada al quehacer filosófico en el continente americano, en especial de origen hispanolusitano.

5.1. ¿Existe una filosofía latinoamericana?

Desde hace muchos decenios existe una polémica acerca de la naturaleza propia de la Filosofía del continente latinoamericano. Hasta fines del siglo pasado se concebía el quehacer filosófico en América Latina como un mero reflejo de la Filosofía Occidental, ante todo de procedencia europea y más tarde norteamericana. Y hasta hace poco se hizo empezar la actividad filosófica en nuestro continente con la publicación del libro *Recognitio Summularum* del fray Alonso de la Vera Cruz en 1554, en México. Todo el período precolombino quedó *terra incognita* con respecto al pensamiento filosófico.

Se nos plantea entonces el problema de determinar **el carácter del quehacer filosófico en América Latina.** Podemos mencionar tres hipótesis:

1. Existe una filosofía **en** América Latina.
   Nadie puede negar la existencia de una actividad filosófica muy amplia en este continente, no solamente en nuestros días, sino también durante la época de la Colonia y la independización de los diferentes estados latinoamericanos. La vida filosófica está organizada en universidades, facultades, seminarios, círculos, congresos y revistas a lo largo de todo el continente.

2. Existe una filosofía **desde** América Latina.
   Aunque es cierto lo que Juan Bautista Alberdi ya dijo en 1842 que "la América práctica lo que piensa la Europa", la recepción de la filosofía occidental siempre ha sido *sui géneris*, desde el contexto y la problemática específicos de América Latina. Lo que ocurrió en la época colonial de manera inconsciente y poco sistemática, a partir del siglo XIX cobra cada vez más importancia: la perspectiva propia del filosofar latinoamericano en la adaptación e inculturación del pensamiento occidental.

3. Existe una filosofía **de** lo latianomericano.
   En el siglo XX, crece paulatinamente la conciencia de la **originalidad** y **originariedad** de un pensamiento latinoamericano auténtico, no solamente en la implantación y adaptación propia de la tradición europea (europeísmo). Sino en los temas y la metodología del mismo filosofar. Esta vuelta repercute también en la reivindicación del pensamiento precolombino. Pero lo más importante es la toma de conciencia de la propia situación socio-económica y cultural del continente latinoamericano, y su consecuente reflexión filosófica de la misma.

Si hablamos entonces de la 'Filosofía latinoamericana', incluimos todo el quehacer filosófico en este continente, sea de tipo autóctono, adaptado, inculturado o emancipado. Sólo en sentido restringido, el término se refiere a la filosofía 'de lo latinoamericano'. La **contextualidad** del filosofar no contradice su universalidad, cada actividad humana tiene su *Sitz im Leben* espacio-temporal. De la misma manera como se habla de la 'filosofía griega' o de la 'filosofía alemana', también se puede hablar de una 'filosofía latinoamericana', sin afirmar a la vez la particularidad (o provincialidad) de sus planteamientos. Hoy día se habla mucho de 'teologías contextuales', así como también de 'filosofías contextuales'. Esto es una consecuencia de la creciente conciencia de que los planteamientos fundamentales de la humanidad no pueden ser tratados fuera del contexto histórico y socio-económico de los sujetos que hacen teología o filosofía.

América Latina tiene (y siempre ha tenido) **un contexto muy sui géneris** del filosofar que se distingue en muchos aspectos del contexto histórico del pensamiento europeo. Hay que mencionar:

1. La **ruptura violenta y total** entre una historia anterior y posterior a la influencia europea (sobre todo hispano-lusitana). Se suponía entonces que la filosofía en América Latina tuviera que empezar desde cero, sin ningún terreno pre-filosófico como en la Antigua Grecia o una tradición milenaria como en la filosofía occidental moderna.

2. La **dependencia socio-económica y cultural** del continente americano durante prácticamente cinco siglos. Esto se refleja en el alto grado de alienación cultural de la elite intelectual como lo expresó José Carlos Mariátegui: "Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea".

3. Una tradición autóctona y auténtica de un pensamiento propio (inca, náhuatl, maya) que ha sido marginado y hasta olvidado por los propios filósofos latinoamericanos. El **divorcio** entre el 'pensamiento autóctono' de *Abya Yala* (palabra indígena para el continente americano) y la filosofía académica europeizante es una de las cicatrices más hondas de la partición del alma latinoamericana.

4. La lucha por la **independencia política y económica.** En cierto sentido, la filosofía en América Latina, desde sus inicios, ha sido un instrumento de lucha para llegar a la independencia. En Europa, esta situación no se produjo sino en ocasiones muy particulares como la rebeldía contra el feudalismo y la aristocracia. La lucha casi permanente contra el colonialismo y neo-colonialismo (económico, cultural e informativo) ha dado origen a un pensamiento filosófico *sui géneris*.

5. Existe un **desajuste cronológico** (desincronicidad) entre el filosofar europeo y latinoamericano. El supuesto *vacuum philosophiae* en el Nuevo Mundo suscitó desde el inicio una demanda muy grande para importar las ideas europeas, pero con un desfase cronológico. Según Hegel, "la filosofía en América Latina es el eco y la sombra de la filosofía europea". Generaciones enteras se empeñaron en **copiar** el pensamiento europeo y correr detrás de la última moda en filosofía, sin llegar a la sincronicidad completa con el ideal. Esta mentalidad se reproduce en todos los ámbitos de la vida social hasta en nuestros días: hay que recuperar el 'atraso' tecnológico, político, informático y económico.

6. Este desajuste cronológico se manifiesta en un profundo **sentimiento (o complejo) de inferioridad** del hombre latinoamericano, entre otros con respecto al quehacer filosófico. La tradición del orgullo de lo propio (indigenismo, americanismo) siempre ha sido un movimiento contra-corriente. En la filosofía, esto se refleja en la orientación occidentalista (europea-norteamericana) y la alienación cultural de la filosofía académica.

5.2. Periodización de la filosofía latinoamericana

No resulta nada fácil elaborar un esquema histórico de la filosofía latinoamericana, debido a la diversidad de enfoques que existen y la falta de una filosofía de la historia propia para América Latina. A pesar de que según Hegel "América fuera la tierra del porvenir", no merecía ningún lugar en su filosofía de la historia, o peor aún, no tiene historia alguna. La filosofía occidental siempre ha ignorado (con algunas excepciones) un pensamiento americano -salvo la filosofía norteamericana a partir del siglo XIX- y su historia.

Para nuestro fin conviene distinguir **tres períodos principales** en la evolución de la filosofía latinoamericana:

1. La **filosofía precolombina o el pensamiento autóctono**. Se trata en el fondo de tres diferentes corrientes según la cultura en la que se desenvolvieron: las filosofías náhuatl, maya e inca. Aunque se rompió esta tradición con la Conquista de una manera traumática, la evolución subterránea ha guardado su esencia viva hasta en nuestros días.

2. La **filosofía europeizante o el pensamiento implantado**. Este período engloba toda la época de la Colonia y gran parte de los siglos XIX y XX, es el tiempo donde la filosofía latinoamericana "copia" (de una manera más o menos original) las diferentes corrientes occidentales (inclusive norteamericanas). Parcialmente, la europeización del pensamiento latinoamericano se extiende hasta hoy día, sobre todo en las universidades y los seminarios tradicionales (filosofía anatópica).

3. **La filosofía propiamente latinoamericana** o el pensamiento americano auténtico. Las primeras huellas de una filosofía latinoamericana consciente se manifiestan a mediados del siglo XIX, pero su gran auge recién viene viviendo a partir de la segunda mitad del siglo XX. Cada uno de estos períodos tiene su sub-división, debido a la variedad de corrientes y épocas. Tenemos entonces el siguiente esquema tentativo para la filosofía latinoamericana:

PERÍODO	CORRIENTE	REPRESENTANTES	CRONOLOGÍA
FILOSOFÍA PRE-COLOMBINA	Filosofía Náhuatl Filosofía Maya Filosofía Inca		s.XII-XVI s.III-XVI s.XIII-XVI
FILOSOFÍA EUROPEIZANTE	Escolástica Americana	Jerónimo de Valera, Alfonso de Briceño Esteban de Ávila, José de Acosta, Alonso de Peñafiel, Leonardo de Peñafiel, Juan Pérez de Menacho.	1550-1750
	Ilustración	Pedro de Peralta Barnuevo, Cosme Bueno, Andrés Bello, Hipólito Unanue, José Baquíjano.	1750-1830
	Romanticismo	José Joaquín de Mora, Bartolomé Herrera.	1830-1880
	Positivismo	Enrique Varona, Botelho de Magalhaes, Miguel Lemos, José Ingenieros, Joaquín Capelo.	1880-1920
	Espiritualismo y reacción anti-positiva	Tobías Barreto, Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Raimundo Brito de Farías, José Vasconcelos, Alberto Rougés, Francisco Romero.	1900-1930
	Existencialismo Fenomenología Filosofía Analítica	Carlos Astrada, Alberto Wagner de Reyna, Carlos Cossio, Ismael Quiles, Antonio Aguirre, Guillermo Hoyos, Benedito Nunes, Mario Bunge, Tomás Moro Simpson.	1920-1980
FILOSOFÍA LATINOAMERI-CANA AUTÉN-TICA	Filosofía de la Liberación	José Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg.	1970
	Filosofía Inculturada	Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig.	1960

5.3. La filosofía precolombina

Para la gran mayoría de los filósofos occidentales e inclusive latinoamericanos, resulta impropio y hasta anacrónico hablar de una "filosofía precolombina". Aunque ha crecido considerablemente la conciencia de que los pueblos amerindios tenían ya una concepción bastante evolucionada de las principales interrogantes de la vida y del universo; sin embargo, esta no merecería la dignidad de ser "filosofía". Se la denomina **"cosmovisión"**, *"Weltanschauung"*, "mitología" o simplemente **"pensamiento autóctono"**. El problema de fondo de esta apreciación radica en el eurocentrismo todavía vigente de la filosofía: lo que no esté conforme a la auto-definición de la "filosofía" por la tradición occidental, no puede ser considerado como tal.

La filosofía posmoderna ha puesto en crisis a todo tipo de "meta-discurso" que pretendiera distinguir con exactitud el quehacer filosófico de fenómenos pre- y extra-filosóficos. Ya no es posible definir *a priori* la filosofía y excluir por razones racionalistas a ciertas manifestaciones "para-filosóficas" de la humanidad. Las expresiones lógicas y "analécticas" en la cosmovisión de los pueblos amerindios no son *toto coelo* distintas de lo que la filosofía occidental ha producido a lo largo de muchos siglos. Los filosofemas precolombinos sólo se presentan en **otra forma**: en imágenes, símbolos, representaciones, comparaciones y narraciones míticas.

Los problemas al tratar la "filosofía precolombina" tienen que ver básicamente con aquellos señalados en el capítulo sobre el "pensamiento andino" (Tomo 1, 9.2.): Una concepción eurocéntrica de "filosofía", la falta de fuentes escritas, el subconsciente colectivo *versus* autores individuales, la falta de interdisciplinariedad, una logicidad propia e incomparable. Además, el estudio de este campo filosófico recién está en sus inicios, con la consecuencia de que sólo podemos señalar algunos rasgos generales del pensamiento precolombino.

A pesar de que la historia de Amerindia (Abya Yala) cuenta con un sinnúmero de culturas y pueblos, desde su poblamiento hace unos 30000 años hasta la destrucción casi total por los invasores en el siglo XVI, son las tres culturas dominantes antes o al momento de la llegada de los españoles de los cuales tenemos mayor conocimiento. Conviene entonces restringirnos al pensamiento filosófico de las culturas de Mesoamérica (Aztecas, Maya) y de la región andina (Incas). Algunos rasgos les son comunes a todas, como es la importancia de la religión y la estratificación cósmica, otros son exclusivos de un cierto ámbito cultural.

5.3.1. El pensamiento náhuatl

Los Nahua eran un pueblo amerindio que habitó en los siglos XII a XVI en la altiplanicie mexicana y en partes de América Central. Los aztecas son sus representantes más típicos; fundaron en 1345 la capital de Tenochtitlán y fueron conquistados en 1521 por los españoles. Náhuatl es un grupo dialectal al que pertenecen los aztecas, conviene denominar el pensamiento de este grupo étnico "pensamiento náhautl", del cual la cosmovisión azteca es la expresión más evolucionada.

Para la cosmovisión náhuatl, el universo es un **sistema de símbolos** que se reflejan los unos en los otros: colores, tiempo, espacios orientados, astros, dioses y fenómenos históricos se corresponden. No nos hallamos en presencia de "largas cadenas de razones" como lo produjo el *logos* griego, sino de una imbricación recíproca de todo en todo, a cada instante. Esto nos lleva a afirmar como características esenciales del pensamiento náhuatl los siguientes principios:

1. El principio de la **representación simbólica** del universo que coincide con una concepción cualitativa de los acontecimientos y categorías cósmicos.

2. El principio de la **inclusión mutua** de todo lo que se opone a cualquier tipo de separación y trascendencia absolutas.

3 . El principio de la **reciprocidad** que se expresa a nivel cósmico como correspondencia universal.

Uno de los ejemplos para la representatividad simbólica es la orientación del espacio náhuatl. Este está orientado por los cuatro puntos cardinales y el centro del universo. Cada punto cardinal representa a un color y corresponde a los acontecimientos más importantes a nivel individual como social. El Este es la región de la luz y del nacimiento y es representado por el color rojo. El Norte es la región de la caza y guerra y del frío, y es simbolizado por el color negro. El Oeste es la región del origen del hombre y de la fecundidad, simbolizado por el color blanco. El Sur es la región del calor y de la muerte, representado por el color azul. Y el Centro es la síntesis de todos los espacios, simbolizado por el color verde.

Un concepto náhuatl importante es la **inestabilidad del mundo,** lo que se manifiesta en una **concepción cíclica del tiempo.** La cosmogonía se remonta a una teogonía que obedece al principio de polaridad: una pare-

ja divina primordial que existe al inicio y al final del tiempo, hace nacer a cuatro dioses como principios de los cuatro puntos cardinales: Tezcatlipoca Rojo (Este), Tezcatlipoca Negro (Norte), Quetzalcóath (Oeste) y Huitzilopochtli (Sur). Recién después de cuatro intentos frustrados se estableció el mundo, estos intentos generaron cuatro "mundos" o "soles" (Tigre, Viento, Lluvia, Agua). Vemos aquí una paralela a la concepción de la cuaternidad del universo de Empédocles.

Las cuatro regiones con el Centro son representada en la **cruz** como un símbolo del mundo en su totalidad. Esta forma mediadora también está presente en el pensamiento andino *(chakana)* y refleja el principio de la relacionalidad universal, común a las culturas amerindias.

5.3.2. El pensamiento maya

El pueblo de los mayas (o mayas-quichés) ocupó un territorio muy grande de lo que hoy día es la parte sur-este de México, Guatemala, Belice y una parte de Honduras y El Salvador. La época clásica de la cultura maya es de 200 a 925, cuando repentinamente colapsó, pero fue heredada por los toltecas y méxicas; a partir de 1200 la cultura maya nuevamente se impuso hasta ser conquistada en 1540. La cultura maya era una de las más avanzadas de su tiempo: contó con una escritura jeroglífica muy sofisticada, una matemática que conocía el uso del cero, y una astronomía de verdadero esplendor.

El pensamiento maya parece mucho al pensamiento náhuatl, por su cercanía y una cierta interpenetración (aunque los mayas impregnaron más a los aztecas que al revés). Igual que los náhuatl, los mayas conocieron el orden del espacio según los cuatro puntos cardinales, pero con otros colores como símbolos. El libro sagrado de los mayas, el *Popol Vuh*, no narra solamente la teogonía y cosmogonía, sino que nos ofrece una concepción cosmológica completa. Tanto entre el mundo humano y natural, como entre el mundo humano y celestial existe una **simetría** de tal manera que el mundo humano (con todas sus actividades) reproduce simbólicamente lo de abajo y lo de arriba.

Los dioses del cielo que tiene 13 niveles, son los dioses del bien y de la luz, mientras que los nueve dioses del inframundo neutralizan los intentos de arriba. El mundo humano queda en el intermedio y es prácticamente el "campo de batalla" de los dioses inferiores y superiores. El mundo es un **orden** que obedece a una estructura matemática, parecida a la concepción pitagórica. Los mayas tenían dos calendarios: uno ritual de 260 días (13 meses de 20 días) y otro solar de 365 días (18 meses de 20 días, más un "vacío" de 5 días).

Como principios conceptuales del pensamiento maya podemos resumir:

1. El **principio de simetría** que se expresa en el ordenamiento cósmico vertical (cielo - mundo humano - inframundo) y horizontal (cuatro puntos cardinales con un centro).
2. El principio de la **estructura matemática** del mundo en la cual el número 13 merece un lugar especial.
3. El principio de la **representatividad simbólica**, expresada en las relaciones íntimas entre las diferentes esferas espacio-temporales.

5.3.3. El pensamiento inca

La cultura incaica se estableció en toda la región andina, desde el sur de Colombia hasta el norte de Chile, el centro en el Cusco, antigua capital del *Tawantinsuyo*, el imperio de los "cuatro reinos". Llegó a su esplendor en el siglo XV y fue conquistado en 1521 por Francisco Pizarro. Aunque es impropio hablar de un "pensamiento inca" que reflejaría todo un denominador común de las culturas andinas, sin embargo, se puede ver en la cultura incaica la representación más madura del "pensamiento andino".

Aunque hemos planteado las concepciones básicas del pensamiento inca en el capítulo 9 del primer tomo, resumimos aquí las características principales. El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento inca (o andino) es la **relacionalidad de todo.** La categoría básica no es el "ente en cuanto ente" *(ens inquantum ens)* de la metafísica occidental, sino la relación. La concepción básica de la relacionalidad universal se desagrega en una serie de **principios o axiomas** que a su vez se expresan en un sinnúmero de fenómenos culturales, sociales y económicos:

1. El **principio de complementariedad**
   Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser "completo" y capaz de existir y actuar. Un ente individual aislado ("mónada") es considerado como incompleto y deficiente, si no se relaciona con su complemento opuesto.

2. El **principio de reciprocidad**
   Este principio es la aplicación ética y social del principio de complementariedad. Cada acto humano (pero también divino) recién llega a su finalidad integral cuando le corresponde un acto recíproco y complementario equivalente de otro (s) sujeto(s). Una acción unilateral distorsiona el equilibrio delicado entre los actores, tanto en lo económico, organizativo y ético, como también en lo religioso.

3. El **principio de correspondencia**
   Tanto la complementariedad como la reciprocidad se manifiestan a nivel cósmico como correspondencia entre micro- y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta lo divino tiene su correspondencia (es decir, encuentra "respuesta" correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales.

4. El **principio holista**
   Si la relacionalidad de todo ser y acontecer es el principio básico del pensamiento andino, de ahí sigue que de una u otra manera todo tiene que ver con todo. No existen entes ni acontecimientos aislados y atómicos, pero tampoco subsistemas autárquicos.
   El universo en su totalidad es en cierto sentido la única sustancia, y todos sus integrantes se relacionan entre sí.

5. El **principio cíclico**
   Debido a la experiencia agrícola, el hombre andino concibe tiempo y espacio *(pacha)* como algo repetitivo. La infinidad no es entendida como línea sin fin, sino como movimiento circular o espiral interminable. Cada círculo describe un ciclo, sea con respecto a las estaciones del año, la sucesión de las generaciones o sea en cuanto a las diferentes eras históricas.

5.4. La filosofía europeizante de América Latina

La Conquista rompió de una manera traumatizante con el desarrollo del pensamiento precolombino, de tal manera que América Latina apareció para los conquistadores europeos como un vacío intelectual. Hasta Bertrand Russel en pleno siglo XX todavía podía afirmar que "Latinoamérica no ha pensado". En la historia europea ocurrió algo muy diferente: los pueblos vernaculares que conquistaron el Imperio Romano, heredaron la cultura y filosofía greco-romana y autoeliminaron su propio pensamiento. América Latina entró de una riqueza espiritual a un vacío total *(tabula rasa)* debido a la ignorancia y soberbia de los conquistadores, un vacío que de todas maneras tuviera que ser reemplazado y rellenado.

América Latina no sólo había perdido en la Conquista su propia tradición filosófica, sino y sobre todo el derecho a la autodeterminación intelectual. A partir del siglo XVI hasta prácticamente mediados del siglo XX, una cultura y un pensamiento ajenos determinaron el curso de la vida intelectual en el continente americano. Es la época de una **filosofía europeizante** que trata de rellenar el vacío intelectual dejado por los conquistadores. Con la Conquista empieza la transculturación occidental y la implantación de la filosofía europea. Sin embargo, no se trata de una simple copia, sino de una asimilación e inculturación *sui géneris* de las ideas europeas por los pensadores de América Latina.

Este período se extiende a lo largo de toda la Colonia (de 1500 hasta 1825), y continúa todavía en la vida republicana hasta los inicios de nuestro siglo como posición dominante. Los primeros signos de una filosofía latinoamericana autoconsciente se vislumbra a mediados del siglo XIX, pero recién en el siglo XX, el espíritu latinoamericano se recuperaría del gran trauma de la Conquista y de los cuatro siglos de alienación cultural y filosófica. La periodización interna se establece con referencia a la historiografía filosófica europea, pero con un **retardo** (desincronicidad) y de modo **discontinuo.** Algunas de las corrientes europeas llegan con un retraso de hasta dos siglos al continente americano con tal efecto que la vida intelectual latinoamericana se encuentra en un permanente estado de anacronismo. De ahí la pretensión de superar esta asincronía y de "acortar la distancia" con el pensamiento europeo.

La filosofía europeizante de América Latina refleja entonces la evolución filosófica de Europa, pero en forma **asincrónica y selectiva.** No todas las posturas tenían la misma acogida, algunas ni tenían impacto en América Latina, como es el caso con el kantismo, el hegelianismo o el schopenhauerianismo. Otras recibieron un reforzamiento que no tenían en la región de origen, como el positivismo, el vitalismo y el espiritualismo. La recepción de la tradición europea obedecía a los intereses concretos de los pueblos latinoamericanos. Por eso, las ideas filosóficas que fueron implantadas en América Latina han tenido generalmente un lado social y políti-

co predominante, "Constituyen una especie de pragmatismo u orden de pensamiento adecuado a la vida" (Francisco García Calderón).

5.4.1. La Escolástica americana

La filosofía dominante en las mentes de los conquistadores era la filosofía medieval, ante todo de tipo dominico-tomista. El llamado "descubrimiento" de América ocurrió para España en plena Edad Media, aunque en otras partes de Europa ya se producían los primeros movimientos renacentistas, tanto en las ciencias (da Vinci, Copérnico) como en la filosofía (Ficino, Pomponazzi). En los comienzos del siglo XVI, España era el centro de la **renovación del escolasticismo** con la orden dominica como el ímpetu principal. La Conquista de América empezó coetáneamente con el término de la Reconquista de España sobre el dominio musulmán en la toma de Granada en 1492. Además, en los primeros decenios del dominio español en América, el continente europeo era el escenario de la Reforma Protestante que hizo desplegar las mayores capacidades intelectuales, tanto para su defensa como para su refutación.

La época antes del Concilio de Trento (1545) era dominada por los dominicos que plantearon una renovación del pensamiento tomista (Cayetano, De Soto, De Vitoria, Cano), mientras que los jesuitas encabezaron el movimiento de la Contrarreforma después del Concilio (de Toledo, Báñez, Vásquez, Suárez). Esto era el "caldo de cultivo" filosófico para la conquista intelectual de América, y el tipo de filosofía que se iba a imponer durante dos siglos en el continente. Aunque en parte se trató de una verdadera **"filosofía de la Conquista"**, en su mayoría, los primeros filósofos trataron de elaborar una teoría del derecho y de la moral con respecto al Nuevo Mundo que defendiera a los "indios". Sobre todo, la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto) se esforzó a elaborar pautas para la defensa de los indígenas, en base al derecho natural y la antropología aristotélica-tomista.

La filosofía europeizante empieza en América Latina oficialmente con la publicación del libro ***Recognitio Summularum*** del fray Alonso de la Vera Cruz, en 1554 en México, el más antiguo tratado filosófico escrito y editado en América Latina. Sin embargo, antes ya habían llegado al continente las obras más importantes de la escolástica renacentista española. El pensamiento escolástico empezó a difundirse, sobre todo, a través de las primeras universidades (San Marcos en Lima, 1551; México, Huamanga) y los colegios religiosos. En el siglo XVI, se establecieron las principales órdenes religiosas en América Latina. Los primeros que vinieron a evangelizar eran los franciscanos (1500), seguidos por los dominicos (1510), nombrados los "protectores de los indios" (Bartolomé de las Casas, Reginaldo de Pedraza). Después ingresaron en orden cronológico los mercedarios (1530), agustinos (1533) y jesuitas (1568).

Mientras que los franciscanos difundieron ante todo el pensamiento scotista (aunque en adaptación española), los dominicos defendieron el tomismo y los agustinos la doctrina de San Agustín. Entre los filósofos escolásticos del Nuevo Mundo en el siglo XVI e inicio del siglo XVII destacan fray Jerónimo de Valera (1568-1625), fray Alfonso de Briceño (1590-1668), Esteban de Ávila (1519-1601) y José de Acosta (1540-1600). Pero la figura más brillante de la filosofía escolástica colonial era Juan Pérez de Menacho (1565-1626). La labor más destacada en filosofía se debe a los **jesuitas** quienes introdujeron a partir del siglo XVII el pensamiento de Suárez y mantuvieron hasta su expulsión en 1767 un trabajo de enseñanza para la elite colonial en las universidades y los colegios.

La filosofía escolástica española introducida en América Latina por las órdenes religiosas tenía sobre todo dos propósitos: en primer lugar, la formación de un clero colonial; y, en segundo lugar, la defensa de la igualdad antropológica de los "indios". Por lo tanto, el escolasticismo americano tenía una vertiente muy significativa hacia el campo **jurídico** (derecho natural) y **político** (ética). El humanismo europeo de la época (ante todo Erasmo y Vives) sólo estaba presente en el continente americano de manera clandestina y perseguida por la filosofía oficial. Mientras en Europa ya reinaba desde mucho tiempo el espíritu racionalista -en 1637 fue publicado el *Discurso* de Descartes-, América Latina todavía estaba en plena época escolástica. El siglo XVII es el siglo de influencia jesuita, sobre todo, con Alonso de Peñafiel (1593-1657) y Leonardo de Peñafiel (1597-1652).

Recién en el siglo XVIII, comienzan a ser leídos, dentro de la escolástica hispanolusitana, autores franceses e ingleses. La filosofía escolástica en América Latina se vuelve cada vez más estéril y ecléctica. La enseñanza universitaria y colegial sigue esquemas ya obsoletos y formales que no pueden responder a las inquietudes de la época. Sin embargo, el pensamiento escolástico se mantiene todavía como corriente dominante hasta mediados del siglo XVIII, prácticamente dos siglos más que en Europa, de donde ha sido alimentado.

5.4.2. La Ilustración Americana

Debido al atraso filosófico con respecto al desarrollo intelectual en Europa, se puede hablar de un hiato o corte histórico entre la época escolástica y la filosofía ilustrista. Aunque los primeros signos del pensamiento ilustrista ya se perciben (pero de manera excepcional) en los años finales del siglo XVII, la mayor difusión se produjo a lo largo del siglo XVIII, inicialmente en abierta lucha contra los escolásticos. Entre ellos había representantes que simpatizaron con las nuevas ideas, como por ejemplo, el teólogo y filósofo jesuita mexicano Francisco Javier Alegre (1729-1788), influenciado por Descartes y Malebranche. La Ilustración en América Latina se entiende como el **Prólogo a la Independencia.** Con respecto a esta lucha política, tres acontecimientos eran de suma importancia: la Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica (1776), la revolución de Túpac Amaru en el Perú (1781) y la Revolución Francesa (1789).

América Latina prácticamente no había tomado nota del racionalismo continental (Descartes, Spinoza, Leibniz) y del empirismo británico (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume). Estos filósofos sólo influenciaron en la vida americana en la medida en que fueron considerados "filósofos ilustristas" (sobre todo Descartes y Locke). Las ideas de la Ilustración pasaron de Francia a España, y de ahí directamente a América. Por lo tanto, la Ilustración Americana es ante todo una adaptación española de la **Ilustración Francesa** (Rousseau, Diderot, D'Alembert, Montesquieu, Condorcet, Voltaire y Descartes). Los ilustristas alemanes e ingleses (con la excepción del Locke) no ejercieron ningún impacto en el Nuevo Mundo.

A comienzos del siglo XVIII, varios ilustristas europeos visitaron el continente para difundir las nuevas ideas científicas e ideológicas. Entre ellos destacan Pedro de Peralta Barnuevo (1663-1743) y Cosme Bueno (1711-1798) quienes introdujeron la **física de Galileo y Newton**. Con la expulsión de los jesuitas en 1767, los filósofos ilustristas tomaron poco a poco posesión de las cátedras de las universidades y emprendieron una reforma profunda de los planes de estudio. El cartesianismo y la filosofía leibniziana fueron enseñados en las universidades, en conjunto con la cosmovisión moderna de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton. Sin embargo, todos los ilustristas aparecieron hasta el siglo XIX en las listas inquisicionales de la Iglesia Católica.

La Ilustración americana tiene rasgos muy peculiares, debido a las inquietudes de la inteligencia del continente, se esperó soluciones para el campo social y político, en vista de una independización de la Colonia. Por eso, los filósofos "políticos" de la Ilustración europea tenían mayor acogida. El *Contrato Social* de **Rousseau** tenía una difusión muy amplia, pero también Montesquieu, Grocio y los enciclopedistas (Diderot, D"Alembert) impactaron a los intelectuales americanos. Además, entró con mucha fuerza el **empirismo** (y sensualismo) de Locke, Condillac y, sobre todo, Destutt de Tracy (1754-1836), quien fue propagado ampliamente en América Latina. A la vez se hizo notar un eclecticismo español-portugués (Almeida) como también el movimiento de los economistas modernos (Bentham, Smith). El benthamismo se evolucionó a ser una corriente bastante difundida en América Latina.

Los libros de los ilustristas europeos fueron importados, sobre todo, para las bibliotecas privadas, a raíz del clima hostil frente a las nuevas ideas por parte de la Colonia y de la Iglesia. Entre los representantes políticos y filosóficos de la llustración Americana podemos mencionar a Pedro de Peralta Barnuevo (1663-1743), Pedro José Márquez, Eugenio de Santa Cruz y Espejo, Manuel Salas, José Baquíjano y Carillo (1751-1817) y José Hipólito Unanue (1755-1833). En 1791 aparece en Lima la revista *Mercurio Peruano* que iba a ser el portavoz más importante de las ideas ilustristas en el Virreinato. Una mención especial merece **Andrés Bello** (1781-1865), político y filósofo venezolano, maestro de Simón Bolívar y colaborador de Alexander von Humboldt, quien planteó una filosofía de la razón y destacó en el análisis de la memoria.

En general, la llustración americana tenía un afán de independización, reforma y revolución. Para tal fin, los ilustristas tenían que luchar contra la filosofía escolástica, pero también contra las ideas colonialistas, monárquicas y hasta feudalistas. Sin embargo, se trata de una llustración eclecticista, subrayando ante todo la importancia de Rousseau, Destutt de Tracy y Bentham.

5.4.3. El romanticismo americano

El siglo XIX estaba en América Latina bajo el signo de la Independencia política y la construcción de una identidad propia después de tres siglos de dominio exterior. Aparece una vasta **literatura afilosofada** con los representantes Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, Francisco Bilbao y Miguel Antonio Caro. En esta época, Alberdi plantea por primera vez la perspectiva de una filosofía latinoamericana autoconsciente (1842). Entre los próceres de la

emancipación mental encontramos a Sarmiento, José Victoriano Lastarría , Andrés Bello y José de la Luz y Caballero (1800-1862).

El pensamiento romántico en América Latina no era un asunto apolítico o literario, sino que se dedicó, sobre todo, a temas predominantemente políticos. Podemos decir que el romanticismo americano era extremadamente ecléctico. Por una parte vemos la introducción de la **escuela escocesa** del *common sense*, en especial de Thomas Reid (1710-1796) y Dugald Stewart (1753-1828). La escuela escocesa se opuso al materialismo francés y escepticismo humano en nombre del sentido común *(common sense)*, para insistir en la intuición como primera capacidad gnoseológica. Era sobre todo José Joaquín de Mora (1783-1864) quien propagó la filosofía de la escuela escocesa en América Latina. Por otra parte, cedió el empirismo y sensualismo (Condillac, Destutt de Tracy) hacia 1840 el campo al **eclecticismo espiritualista** de Victor Cousin (1792-1867), quien trató de mediar entre la escuela escocesa anti-metafísica y la escuela alemana metafísica (Schelling, Hegel). El pensamiento de Cousin se difundió ampliamente en América Latina, desembocando en una suerte de romanticismo político.

El idealismo europeo (inclusive el hegelianismo y kantismo) prácticamente no repercutieron en el continente americano, si no hubiera sido mediante el **krausismo español** que tenía un impacto muy grande. Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) era discípulo de Fichte y Schelling y sostuvo un panenteísmo. Trató de continuar el pensamiento de Kant, defendiendo la filosofía como "visión de esencias". Importante era su filosofía de la historia que la concibió como grados de ascensión hacia Dios. A partir de 1830, el krausismo se convirtió en España en la filosofía de moda con incidencia notable en la política; la escuela krausista española dejó de lado los aspectos metafísicos y se concentró en los aspectos éticos, sociales y políticos del pensamiento de Krause. El krausismo se difundió en América Latina a través de José Martí y Bartolomé Herrera. Jugaba un papel importante en la pelea entre liberales y conservadores en las jóvenes repúblicas latinoamericanas.

5.4.4. El positivismo latinoamericano

La corriente filosófica europea que más ha impactado en la vida intelectual y política en América Latina, ha sido sin duda el positivismo comteano y spenceriano. Era tan grande la influencia positivista en el continente americano, que se la siente en parte hasta hoy día, ni en Europa, el positivismo tenía tanta aceptación como en el continente americano. La doctrina del positivismo nace en 1867, en México, a través de la "Oración Cívica" de Gabino Barreda, con el lema: "Por el Orden, la Libertad y el Progreso", en alusión al lema comteano (Orden, Progreso y Derecho). De México, el positivismo se expandió por toda América Latina, en especial Cuba, Brasil, Argentina y Chile. El positivismo latinoamericano era sobre todo, un instrumento de lucha contra el catolicismo barato y el feudalismo.

La filosofía positivista empezó a desplazar a las escuelas espiritualistas e idealistas como el krausismo. Sin embargo, este también se asimiló a las ideas positivistas (krausopositivismo), insistiendo en la secularización (separación de Estado e Iglesia), una moral autónoma, la conciencia individual y una religión natural (deísmo). Mientras que en Cuba, México, Argentina y Brasil, el positivismo era ante todo un **proyecto de civilización y regeneración,** en Bolivia y Perú sirvió para el reconocimiento de la población indígena. La filosofía positivista (de Comte y Spencer) actuó ante todo en los campos de la educación (Sarmiento, Varela), política (Gonzales Prada, Capelo, Wiesse) y religión (Nájara, Darío).

En Cuba, Enrique Varona (1849-1933) defendió un positivismo sociológico, naturalista, antirreligioso y antimetafísico. También José de la Luz y Caballero, Félix Varela (1787-1853) y José Martí (en sus inicios) asumieron la doctrina positivista. La mayor importancia tal vez tenía el positivismo en Brasil, donde Botelho de Magalhaes y Miguel Lemos fundaron el comtismo religioso y la Iglesia Positivista (1881). Existen templos positivistas (p.ej. en Porto Alegre); la revolución republicana se dio el lema positivista *"Orden e Progreso"*, y la constitución de la República de Brasil es de orientación positivista. El positivismo argentino que evolucionó a un cientificismo con fines sociales, es representado por José Ingenieros (1877-1925) quien admitió un resto metafísico en base a cierta hipótesis lógicas. Entre los positivistas chilenos destaca Jorge Lagarrigue.

5.4.5. Espiritualismo y reacción anti-positivista

El declive del positivismo en América Latina empezó a comienzos del siglo XX. Se hizo notar una reacción bastante fuerte por una generación de pensadores que se opusieron a una interpretación materialista y monista del universo, aunque de muy diferente índole y procedencia. La influencia mayor en los primeros dos decenios del siglo XX ejerció el pensamiento de **Bergson** (vitalismo) y **Wundt** (idealismo), con menor fuerza tam-

bién Croce, Darwin, Freud, Ortega y Gasset, Keyserling, y los norteamericanos James y Dewey. La filosofía alemana en esta época no fue recepcionada, debido a su dificultad, salvo por algunos filosóficos excepcionales (Francisco Romero, Tobías Barreto).

El representante máximo de la reacción anti-positivista era el peruano **Alejandro Deustua** (1849-1945) quien subrayó bajo la influencia de Krause, Bergson y Wundt la libertad creativa del hombre para el orden estético existente. Entre su escuela surgieron el teórico de la ciencia Oscar Miró Quesada, el fenomenólogo Francisco Miró Quesada y el psicólogo Honorio Delgado. En Brasil, Tobías Barreto (1839-1889) intentó, siguiendo a Kant y Schopenhauer, una combinación de mecanicismo y teleología. El brasileño Raimundo Brito de Farías (1862-1917), el uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) y el mexicano José Vasconcelos (1882-1959) sostuvieron cada uno a su manera una posición espiritualista y anti-positivista.

Cabe mencionar que esta época a la vez era la cuna para el surgimiento de un pensamiento propiamente latinoamericano. La **generación de los "fundadores"** se hizo inspirar por Bergson, Boutroux, Guyau, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, James y Croce, pretendiendo una vuelta al humanismo y la metafísica. Rechazaron tajantemente el positivismo puro y aspiraron a una filosofía de la libertad y del espíritu. Su anhelo era la creación de un pensamiento latinoamericano propio. Aparte de Vaz Ferreira, Deustua, Farías y Vasconcelos, pertenecen a esta generación el argentino Alejandro Korn (1860-1936), el uruguayo José Enrique Rodó (1872-1917), el chileno Enrique Molino (1871-1945) y el mexicano Antonio Caso (1883-1946).

5.4.6. Existencialismo, fenomenología y filosofía analítica

En un primer momento, el existencialismo europeo se hizo notar en América Latina a través del perspectivismo y circunstancialismo de **José Ortega y Gasset** (1883-1955). Su pensamiento se hizo presente en el continente americano a partir de 1916 y despertó el interés por la filosofía alemana (Nietzsche, Husserl, Heidegger, Scheler). El existencialismo y la fenomenología surgieron en América Latina a mediados de los años 30, con figuras como Antonio Caso, Joaquín Xirau y José Gaos en México, Alberto Wagner de Reyna en el Perú y Carlos Astrada en la Argentina.

El mexicano Antonio Caso, bajo el impacto de Boutroux, Bergson y Husserl, sostuvo un existencialismo cristiano *sui géneris*, una filosofía de la vida y de la acción. El argentino Francisco Romero (1891-1960) era un gran conocedor de la filosofía germánica y uno de los filósofos argentinos más importantes de este siglo. Su compatriota Carlos Astrada (1894-1970) era discípulo de Husserl, Scheler y Heidegger y elaboró una filosofía existencialista en la cual el juego sirve como ímpetu para la especulación metafísica.

También el argentino Carlos Cossio (1903-) era discípulo de Husserl y Heidegger, además del filósofo jurídico kantiano Hans Kelsen (1881-1973). El mexicano Augustín Basave Fernández del Valle destacó en la filosofía política y antropológica, orientada en el existencialismo europeo. El peruano Honorio Delgado (1892-1969) defendió, en base a Nicolai Hartmann y Husserl, un idealismo objetivo y profundizó la psicología experimental. Sin embargo, el auge del movimiento fenomenológico y existencialista recién llegó en la década de los 70, cuando en Europa la más amplia aceptación ya había desaparecido. Mencionamos a los colombianos Guillermo Hoyos (1935-), Danilo Cruz Vélez (1920) y Daniel Herrera Restrepo (1930-), al argentino Antonio Aguirre (1927-), al venezolano Ernesto Mayz Vallenilla (1925-) y al brasileño Benedito Nunes.

También, había un movimiento filosófico que trató de juntar el existencialismo con la **neoescolástica.** El jesuita Ismael Quiles (1906-) planteó un personalismo existencial en base a la doctrina de Santo Tomás. El mexicano Eduardo García Maynez (1908-), en base a Kelsen y Nicolai Hartmann, elaboró una filosofía del derecho cristiana, y el uruguayo Juan Llambias de Azevedo (1907-), conocedor de la filosofía alemana, desarrolló una axiología existencialista.

Muchos de los representantes del existencialismo y de la fenomenología pertenecen a la segunda generación de una filosofía latinoamericana propia, llamada la **"generación de la normalización"** (1925-1940). Aparte de Romero y Astrada podemos mencionar al argentino Nimio Anquín (1896-), los brasileños Jackson de Figueiredo (1891-1928) y Alceu Amoroso Lima (1893-), al peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930) y al mexicano Samuel Ramos (1897-1959). La fenomenología es una corriente que hasta en nuestros días ejerce influencia (Francisco Miró Quesada, Emmanuel Lévinas).

La **filosofía analítica** tiene sus antecedentes en América Latina entre los años 1940 y 1960, sus comienzos propiamente dichos entre 1960 y 1970. En 1950, Mario Bunge publica su libro *Causality* y en 1960 su *Antología semántica*; Tomás Moro Simpson publica en 1964 su estudio *Formas lógicas, realidad y significado*; y

desde 1967 empieza a salir la revista mexicana *Crítica*. La filosofía analítica fue trasplantada sobre todo de Europa y Estados Unidos. En la actualidad, a esta corriente están ligados los nombres de filósofos latinoamericanos como Tomás Moro Simpson, Carlos Alchourron, Eugenio Bulygin, Eduardo Rabossi y Carlos Nino en la Argentina, Luis Villoro, Fernado Salmerón, Enrique Villanueva y León Olivé en México, Benedito Barbozo Filho, Joao Paulo Monteiro y Newton da Cosata en el Brasil. Muchos de los filósofos analíticos latinoamericanos radican en Estados Unidos (Ignacio Angelelli, Jorge Gracia, Ernesto Sosa), Canadá (Mario Bunge, Alberto Cordero) y Alemania (Ernesto Garzán Valdés, Carlos Ulises Moulines).

5.5. Filosofía latinoamericana auténtica

Después de casi cuatro siglos de alienación, transculturación y dominio europeo en la filosofía latinoamericana, empiezan a surgir a partir de la segunda mitad del siglo XX corrientes filosóficas propias. En la filosofía actual, en América Latina, se distinguen cinco corrientes principales. De éstas, tres (fenomenología, marxismo, filosofía analítica) corresponden a corrientes trasplantadas de Europa y dos (filosofía de la liberación, filosofía inculturada) han nacido en el suelo latinoamericano sobre la base, en parte, de impulsos propios y, en parte, de influencias ajenas.

En 1842, el argentino **Juan Bautista Alberdi** (1810-1884) acuñó por primera vez el término "filosofía latinoamericana". "Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir". Sin embargo, demoró un siglo más hasta que nacieran los primeros intentos de una filosofía latinoamericana auténtica. En la historiografía filosófica se distingue normalmente cuatro estapas o "generaciones" en el surgimiento de una filosofía latinoamericana propia:

1. La **generación de los fundadores** (1900-1925) que rechazó los dogmas del positivismo puro y planteó una filosofía de la libertad auténticamente latinoamericana. Representantes son Korn, Rodó, Vaz Ferreira, Molina, Deustua, Brito de Farías, Vasconcelos y Caso.

2. La **generación de la normalización** (1925-1940) que se esforzó a fin de "normalizar" el quehacer filosófico mediante cátedras ordinarias, revistas, facultades de filosofía, congresos y traducciones auténticas. Su afán era informarse de las fuentes de primera mano y recuperar el "atraso" con respecto a la filosofía europea. Representantes son Romero, Astrada, Anquín, Figueiredo, Lima, Mariátegui y Ramos.

3. La **generación técnica** (1940-1960) que empleaba todos los medios, métodos y técnicas posibles para llegar a un nivel competitivo con Europa. Dentro de esta generación hay una tendencia universalista y otra americanista que muestra una obsesión por una filosofía auténtica. Los representantes son los argentinos Risieri Frondizi, Vicente Fatone, Carlos Cossio, Juan Adolfo Vásquez, Eugenio Puccirelli, Ángel Vasallo, Octavio N. Derisi y Miguel Ángel Virasoro; los peruanos Francisco Miró Quesada y Alberto Wagner de Reyna; los uruguayos Arturo Ardao y Juan Llambías de Azevedo; los brasileños Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva y Joao Cruz Costa; el boliviano Guillermo Francovich; los colombianos Luis Eduardo Nieto Arteta, Cayetano Betancur, Danilo Cruz Vélez y Jaime Jaramillo Uribe; el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla; el panameño Ricaurte Soler, los mexicanos Eduardo García Maynez, Leopoldo Zea, Francisco Larroyo, Eli de Gortari, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vásquez.

4. La **generación de la articulación** (1960 hasta hoy) que pretende articular la filosofía con los procesos reales que vive el pueblo latinoamericano. Esta es la generación que ha dado a luz a una filosofía latinoamericana auténtica. Existen dos direcciones: una corriente de orientación marxista (filosofía de la liberación), y otra que piensa desde la misma cultura popular autóctona (filosofía inculturada).

5.5.1. La filosofía de la liberación

La filosofía de la liberación que surgió a partir de 1969, tiene como trasfondo intelectual tres fuentes importantes: el pensamiento marxista, la teoría económica de la dependencia y la teología de la liberación.

El **pensamiento marxista** tiene una larga trayectoria en América Latina. En una fase preparatoria (1861-1883), el marxismo se expandió como programa socialista, como representante mencionamos al cubano José Martí. En la etapa de delimitación ideológica inicial (1884-1917), el marxismo es recepcionado en el conflicto de las ideologías socialistas; como representantes vemos a los argentinos Juan Bautista Justo y José Ingenieros. En la tercera etapa de implementación de la ortodo-

xia (1918-1929), el marxismo es interpretado en el marco de los partidos comunistas de América Latina. Representantes son el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y el cubano Julio Antonio Mella (1903-1929). La cuarta etapa (1928-1930) es una tentativa de formar un marxismo nativo en América Latina, en el pensamiento y la obra del peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930). En la quinta etapa (1930-1940), el marxismo es incluido en el movimiento filosófico de América Latina. Diferentes autores no-marxistas entraron al debate (Antonio Caso, Carlos Astrada, Alejandro Korn, José Vasconcelos), y los autores marxistas (Pedro Ceruti Crosa, Emilio Frugoni y Aníbal Ponce) defendieron la doctrina de punto de vista filosófico. La siguiente fase se caracteriza por la estagnación dogmática del estalinismo (1941-1958), y la fase actual (a partir de 1959) trata de volver al **marxismo nativo** de América Latina.

La **teoría de la dependencia** enfocó en la década de los cincuenta y sesenta la situación latinoamericana desde una perspectiva económica. El sub-desarrollo de esta región se debe ante todo a la dependencia económica del Norte, sobre todo, con respecto a los bienes industrializados elaborados. Muchos pensaron que la solución estuviera en la independización económica (desacoplamiento) de América Latina del mundo industrializado.

La **teología de la liberación** surgió de un análisis de la misma situación del subdesarrollo, en combinación con una lectura liberadora de la Biblia. Impulsados por el Segundo Concilio Vaticano, diferentes teólogos empezaron en los últimos años de la década de los sesenta a elaborar una teología adecuada a la situación latinoamericana. Gustavo Gutiérrez resumió por primera vez en 1971 en su obra *Teología de la liberación* estos pensamientos que iban a ser difundidos y profundizados más tarde por un sinnúmero de autores (Boff, Sobrino, Ellacuría, Bonino, Cámara, etc.).

En la elaboración de la **filosofía de la liberación** también ha influido el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy quien se dedicó a un análisis filosófico de la condición latinoamericana de subdesarrollo, alienación y el complejo de inferioridad. El padre de la filosofía de la liberación, el argentino Enrique Dussel, distingue cuatro fases en el desarrollo de esta corriente: 1. La de preparación entre 1969 y 1973; 2. La de madurez entre 1973 y 1976; 3. La de persecución, exilio y proyección continental entre 1976 y 1983; y, 4. La fase actual de madurez y afianzamiento desde 1983. Aunque en sus inicios, la filosofía de la liberación era un asunto argentino, más tarde se difundió por todo el continente.

La filosofía de la liberación trata de elaborar una **filosofía auténtica** en América Latina. Sus representantes piensan que es necesario destruir la situación de **dependencia** que afecta al continente. Además, sostiene que esta situación dependiente está apuntalada por una **filosofía justificatoria y académica** que la convalida y que es preciso reemplazar por una filosofía liberadora. El **pueblo** es el mismo portador de una novedad histórica que debe ser pensada y expresada por la filosofía de la liberación.

Dentro de la filosofía de la liberación se puede distinguir **cuatro corrientes:**

1. La filosofía de cuño ontologicista, cultivada por pensadores como Rodolfo Kusch, Mario Carlos Casalla y Amelia Podetti.
2. La filosofía analéctica que originariamente estaba representada por Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Oswaldo Ardiles.
3. Una filosofía historicista defendida por Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea (después de 1968).
4. Una corriente que problematiza la filosofía con pensadores como José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Horacio Cerutti Guldberg.

5.5.2. La filosofía inculturada

La filosofía inculturada ha surgido hace relativamente poco en la Argentina como el desarrollo y la crítica a la filosofía de la liberación latinoamericana por obra de **Juan Carlos Scannone** (1931-). La crítica principal se centra en la “actitud negativa” de la filosofía de la liberación al enfatizar en exceso la oposición “dependencia-liberación”. De este modo no considera suficientemente lo **positivo propio** de América Latina.

La categoría fundamental de la filosofía inculturada es la de la **sabiduría popular** que media entre la cultura, la religiosidad, los símbolos y la narrativa populares por un lado y el pensamiento filosófico por el otro. Se trata entonces de una racionalidad específica, la sapiencial que es el punto de partida para la reflexión filosófica. Esta reflexión hermenéutica posterior muestra como otras categorías básicas el “pueblo”, el “nosotros”, el “estar” y la “mediación simbólica”. La lógica sapiencial se orienta en el **símbolo** y no en el concepto como elemento básico. El horizonte de la filosofía inculturada es el **humus cultural latinoamericano**, su forma es la mediación simbólica, y el sujeto es el “nosotros-pueblo” dentro de la comunidad universal de los pueblos.

La filosofía inculturada pretende revalorar en cierto sentido la **sabiduría autóctona y auténtica** de los pueblos americanos, como ya la habían expresado las culturas prehispánicas. En muchos países empieza un movimiento filosófico que procura recuperar esta sabiduría (el pensamiento quechua, aymara, guaraní, kuna, maya, náhuatl). Como representantes de este anhelo podemos mencionar –aparte de Scannone– al mexicano Leopoldo Zea, a los argentinos Rodolfo Kusch y Arturo Andrés Roig y al peruano Francisco Miró Quesada.

5.6 Filosofía latinoamericana: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	TERM. TÉCNICOS
FILOSOFÍA PRECOLOMBINA	Náhuatl, Maya, Inca	Representación simbólica, reciprocidad, concepción cíclica del tiempo, principio de simetría, complementariedad.	Inclusión mutua, *chakana, pacha.*
ESCOLÁSTICA AMERICANA	Jerónimo de Valera, Alfonso de Briceño, Esteban de Ávila, José de Acosta, Alonso de Peñafiel, Leonardo Peñafiel, Juan Pérez de Menacho.	Filosofía de la conquista, adaptación del escolasticismo español, reflexión jurídica y política.	Eclecticismo, *ius naturale.*
ILUSTRACIÓN	Pedro de Peralta Barnuevo, Cosme Bueno, Hipólito Unanue, José Baquíjano, Andrés Bello.	Prólogo a la Independencia, física de Galileo y Newton, teoría política de Rousseau, filosofía anti-colonialista.	Eclecticismo, contrato social, independización.
ROMANTICISMO	José Joaquín de Mora, Bartolomé Herrera.	Literatura afilosofada eclecticismo, espiritualismo, idealismo *sui generis.*	Krausismo, filosofía del *common sense.*
POSITIVISMO	Enrique Varona, Botelho de Magalhaes, Miguel Lemos, José Ingenieros, Joaquín Capelo.	Filosofía positiva como proyecto de civilización y regeneración, Iglesia Positivista.	Cientificismo; Krausopositivismo
ESPIRITUALISMO	Tobías Barreto, Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Raimundo Brito de Farías, José Vasconcelos, Alberto Rougés, Francisco Romero.	Reacción anti-positivista vuelta al humanismo y la metafísica, anhelo de un pensamiento latinoamericano propio.	Vitalismo, antirracionalismo.
EXISTENCIALISMO, FENOMENOLOGÍA FILOSOFÍA ANALÍTICA	Carlos Astrada, Alberto Wagner de Reyna, Carlos Cossio, Ismael Quiles, Antonio Aguirre, Guillermo Hoyos, Benedicto Nunes, Mario Bunge, Tomás Moro Simpson.	Influencia de Ortega y Gasset, Husserl y Heidegger; neoescolástica jesuita, generación de la normalización.	Existencialismo de la acción.
FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN	José Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, Horacio Cerruti Guldberg.	Pensamiento marxista, teoría de la dependencia, filosofía auténtica.	Teología de la liberación, filosofía analítica.
FILOSOFÍA INCULTURADA	Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig.	Filosofía de la sabiduría popular.	Mediación simbólica, filosofía narrativa, pensamiento autóctono.

ANEXOS

A1. Personajes de la filosofía

A

Abelardo, Pedro (1079-1142), filósofo y teólogo escolástico francés*, peripateticus palatinus*
Achillini, Alejandro (m.1512), filósofo averroísta renacentista italiano
Acosta, José de (1540-1600), filósofo y teólogo escolástico colonial
Adler, Alfred (1870-1937), psiquiatra y psicoanalista austríaco
Adler, Max (1873-1937), sociólogo austríaco
Adorno, Theodor W. (1903-1969), filósofo y sociólogo marxista alemán
Agricola, Rudolf (1443-1485), humanista renacentista alemán
Aguirre, Antonio (1927-), filósofo existencialista argentino
Agustín, Aurelio, san (354-430), filósofo y teólogo patrístico
Al-Fârâbî (c.870-950), filósofo árabe
Al-Gâzâlî (Algazel), Mohamed ibn Mohamed (1059-1111), teólogo y filósofo árabe
Al-Kindî, (c.796-866), filósofo y teólogo árabe
Alberdi, Juan Bautista (1810-1884), filósofo argentino
Albert, Hans (1921-), filósofo analítico contemporáneo alemán
Alberto Magno (1193-1280), teólogo y filósofo dominico, *doctor universalis*
Alberto de Sajonia (1316-1390), filósofo nominalista escolástico
Albino (s.II), filósofo platónico-aristotélico griego
Alchourron, Carlos, filósofo analítico argentino contemporáneo
Alcuino (Alcuinus) (c.735-804), maestro y amigo de Carlomagno
Alegre, Francisco Javier (1729-1788), filósofo jesuita mexicano
Alejandro de Afrodisia (enseñó entre 198-211), comentador de Aristóteles
Alejandro Magno (356-323 a.C.), emperador griego
Alejandro de Hales (c.1175-1245), filósofo escolástico franciscano, *doctor, irrefragibilis*
Alexander, Samuel (1859-1938), metafísico evolucionista inglés
Almeida Garret, Joao Baptista (1799-1854), escritor romántico portugués
Althusius, Joannes (1557-1638), filósofo jurídico alemán
Althusser, Louis (1918-1990), filósofo marxista estructuralista francés
Alvernia, Guillermo de (1180-1249), filósofo escolástico universitario
Ambrosio de Milán, san. (c.340-397), teólogo, filósofo y obispo patrístico
Amonio Sacas (c.175-242), fundador del neoplatonismo, maestro de Plotino y Orígenes
Amoroso Lima, Alceu (1893-), filósofo brasileño
Anaxágoras (c.500-428 a.C.), filósofo, matemático y astrónomo griego
Anaximandro (c.611-545 a.C.), cosmólogo jónico presocrático
Anaxímenes (c.585-525), cosmólogo jónico presocrático
Andrónico de Rodas (trabajó entre 60-50 a.C.), compilador de Aristóteles
Anquín, Nimio (1896-), filósofo argentino contemporáneo
Anselmo de Canterbury, san (1033-1109), teólogo y filósofo escolástico
Antíoco de Ascalón (m. 68 a.C.), miembro de la Academia platónica tardía.
Antístenes, (c. 444-368 a.C.), fundador de la escuela única.
Apel, Karl Otto (1922), filósofo analítico contemporáneo alemán
Aquasparta, Mateo de (c.1240-1302), teólogo y filósofo franciscano escolástico
Arcesilao, (315-241 a.C.), escolarca de la Academia platónica media
Ardao, Arturo, filósofo uruguayo contemporáneo
Ardiles, Oswaldo, filósofo argentino contemporáneo
Arendt, Hannah (1906-1975), filósofa fenomenológica alemana contemporánea
Aristarco de Samos (s.III, a.C.), astrónomo griego, defensor del heliocentrismo

Aristides, Elio (s.II), filósofo sofístico griego
Aristipo de Cirene (c.435-355), fundador de la escuela cirenaica o hedónica
Aristófanes (445-386 a.C.), comediógrafo griego
Aristóteles (384/3-322/1 a.C), filósofo griego, discípulo de Platón
Arnauld, Antoine (1612-1694), filósofo cartesiano y teólogo jansenista
Arrio (256-336), teólogo bizantino, fundador del arrianismo (adopcionismo)
Astrada, Carlos (1894-1970), filósofo fenomenológico argentino
Atanasio, san (379-373), teólogo patrístico oriental
Atenágoras de Atenas (s.II), apologista patrístico griego
Ático (m. 176), platonista de la época media
Aureoli Pedro (Pierre d"Auriole) (m. 1322), escolástico franciscano francés, *doctor facundus*
Austin, John Langshaw (1911-1960), filósofo analítico inglés
Autrecourt, Nicolás de (c.1300-1350), filósofo escolástico nominalista
Avenarius, Richard (1843-1896), filósofo y fundador del empiriocriticismo
Averroes (Ibn Rushd) (1126-1198), filósofo árabe aristotélico, *commentator*
Avicebrón (Gabirol o Salomon ben Jehuda Ibn) (1020/1-1069/70), filósofo judío
Avicena (Ibn Sina) (980-1037), filósofo árabe aristotélico y neoplatónico
Ávila, Esteban de (1519-1601), filósofo escolástico colonial
Ayer, Alfred Jules (1910-1989), filósofo analítico inglés

B

Bacon, Francis (1561-1626), filósofo empirista y político inglés
Bacon, Roger (c.1214-1294), filósofo y científico escolástico inglés, *doctor mirabilis*
Bakunin, Michael (1814-1876), anarquista y hegeliano ruso
Balmes, Jaime Luciano (1810-1848), sacerdote y filósofo neoescolástico español
Báñez, Domingo (1928-1604), teólogo dominico español, escolástico renacentista
Baquíjano y Carillo, José (1751-1817), filósofo ilustrista peruano
Barbaro, Hermolao (1400-1478), traductor y comentarista aristotélico renacentista
Barbozo Filho, Benedito, filósofo analítico brasileño contemporáneo
Barreto, Tobías (1839-1889), filósofo antipositivista brasileño
Barth, Karl (1886-1968), teólogo dialéctico protestante suizo
Barthes, Roland (1915-1980), filósofo estructuralista y lingüista francés
Basave Fernández del Valle, Augustín, filósofo mexicano contemporáneo
Basedow, Johann Bernhard (1724-1790), pedagogo ilustrista alemán
Basílides (s.II), teólogo gnóstico oriental
Basilio el Grande, san (331-379), teólogo patrístico oriental
Bauch, Bruno (1887-1942), filósofo neokantiano alemán
Baudrillard, Jean (1929-), filósofo posmoderno francés
Bauer, Bruno (1809-1882), teólogo hegeliano alemán
Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714-1762), escritor y seguidor de Wolff
Bäumker, Clemens (1853-1924), filósofo neotomista alemán
Bautain, Louis Eugène Marie (1796-1867), filósofo neoescolástico francés
Bayle, Pierre (1647-1706), filósofo ilustrista y escéptico francés
Bazard, Saint-Amand (1791-1832), socialista y sansimonista francés
Beauvoir, Simone de (1908-1986), filósofa existencialista feminista francesa
Becker, Oskar (1889-1964), filósofo fenomenológico y estético alemán
Becher, Erich (1882-1929), filósofo del realismo crítico y psicovitalismo alemán
Beda Venerabilis, san (674-735), fundador de la filosofía inglesa
Bekker, Balthasar (1634-1698), filósofo cartesiano alemán
Belarmino, Roberto, san (1542-1621), teólogo contrarreformista jesuita
Bello, Andrés (1781-1865), filósofo y político ilustrista venezolano
Benjamin, Walter (1872-1940), ensayista y filósofo social de la Escuela de Francfort
Bentham, Jeremías (1748-1832), filósofo utilitarista inglés
Berdiaiev, Nicolai Alexandrowich (1874-1948), filósofo lógico existencialista cristiano ruso
Berengario de Tours (c.1000-1088), monje y filósofo francés
Bergson, Henri (1859-1941), filósofo vitalista francés
Berkeley, George (1684-1753), teólogo y filósofo idealista inglés

Bernstein, Eduard (1850-1932), teórico socialdemócrata alemán
Betancourt, Cayetano, filósofo colombiano contemporáneo
Bilboa, Francisco (1823-1865), político y ensayista socialista chileno
Blanc, Louis (1811-1882), socialista francés
Bloch, Ernst (1885-1977), filósofo neomarxista alemán
Blondel, Maurice (1861-1949), filósofo cristiano francés
Blumhardt, Johann Christoph (1805-1880), teólogo socialista alemán
Boccaccio (1313-1375), humanista italiano
Bodin, Jean (1530-1596), publicista y jurista francés
Boecio, Anicius Manlius Torquatus Severinus (c.480-524), político y filósofo platónico romano
Boecio de Dacia (s.XIII), filósofo averroísta latín
Boehme, Jakob (1575-1624), místico y filósofo dialéctico alemán, *philosophus teutonicus*
Boff, Leonardo (1938-), teólogo de la liberación brasileño
Bolingbroke, Viscount, Henry Saint John (1678-1751), filósofo deísta inglés
Bolívar, Simón (1783-1830), político y libertador sudamericano
Bolzano, Bernhard (1781-1848), filósofo y matemático austríaco
Bonald, Louis Vicomte de (1754-1840), filósofo antiilustrista francés
Bonetty, Augustín (1798-1879), filósofo modernista cristiano francés
Bonnet, Charles (1720-1793), filósofo materialista francés
Bosanquet, Bernhard (1848-1923), idealista hegeliano inglés
Boutroux, Emile (1845-1921), filósofo espiritualista francés
Bowne, Borden Parker (1847-1910), filósofo idealista norteamericano
Boyle, Robert (1727-1691), químico y filósofo empirista inglés
Bradley, Francis Herbert (1846-1924), filósofo hegeliano inglés
Braque, Georges (1882-1963), pintor y escultor cubista francés
Brentano, Franz (1838-1917), filósofo empirista y psicólogo teórico alemán
Briceño, Alfonso de (1590-1668), filósofo escolástico colonial
Brito de Farías, Raimundo (1862-1917), filósofo espiritualista brasileño
Brunner, Emil (1889-1966), filósofo de la religión y teólogo protestante suizo
Bruno, Giordano (1548-1600), cosmólogo renacentista italiano
Buber, Martín (1878-1938), sociólogo y filósofo de la religión judío alemán
Buenaventura, san (Joannes Fidanza) (1221-1274), franciscano escolástico, *doctor seraphicus*
Bueno, Cosme (1711-1798), filósofo ilustrista español
Buffon, Georg Louis Leclerc (1707-1788), científico y evolucionista francés
Bultmann, Rudolf (1884-1976), teólogo protestante y escriturista alemán
Bulygin, Eugenio, filósofo analítico argentino contemporáneo
Bunge, Mario, filósofo analítico canadiense contemporáneo
Burckhardt, Jacob (1818-1897), crítico de la cultura y arte suizo
Buridan, Joannes (m.1538), filósofo y físico escolástico nominalista
Butler, Joseph (1692-1752), filósofo ético y obispo inglés

C

Cabanis Pierre Jean Georges (1757-1808), médico y filósofo materialista francés
Calvino, Jean (1509-1564), reformador suizo
Cámara, Hélder (1909-), teólogo de la liberación brasileño
Campanella, Tomás (1568-1639), filósofo cristiano utopista italiano
Camus, Albert (1913-1960), filósofo y escritor existencialista francés
Cano, Melchor (1509-1560), filósofo dominico escolástico renacentista
Cardano, Girolamo (1501-1576), matemático y filósofo panteísta italiano
Carlomagno (742-814), rey de los francos y renovador de los estudios
Carnap, Rudolf (1891-1970), filósofo neopositivista alemán-norteamericano
Carnéades de Cirene (214/12-129/8 a.C.), fundador de la Academia tardía
Caro, Miguel Antonio (1843-1909), político y escritor colombiano
Casalla, Mario Carlos, filósofo argentino contemporáneo
Casas, Bartolomé de las (1474-1566), teólogo dominico español, defensor de los indios
Case, Thomas (1844-1925), metafísico realista inglés
Casiodoro, Flavius Magnus Aurelius (485-583), filósofo y monje patrístico

Caso, Antonio (1883-1946), filósofo existencialista mexicano
Cassirer, Ernst (1874-1945), filósofo neokantiano e historiador alemán
Cathrein, Víctor (1845-1931), filósofo moral y social neoescolástico suizo
Cayetano, Tomás de Vío (1469-1534), teólogo dominico tomista español
Ceruti Crosa, Pedro (1899-1947), filósofo marxista uruguayo
Cerutti Guldberg, Horacio, filósofo mexicano contemporáneo
Cicerón, Marcus Tullius (106-43 a.C.), filósofo y político estoico romano
Clarke, Samuel (1675-1729), filósofo ético inglés
Clauberg, Joannes (1622-1665), filósofo cartesiano alemán
Claude Bernard (1813-1878), médico positivista francés
Cleante (s.II.a.C.), filósofo estoico griego
Clemente de Alejandría (c.150-215), filósofo gnóstico cristiano
Cohen, Hermann (1842-1918), filósofo neokantiano alemán
Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834), filósofo platonista inglés
Colet, John (c.1467-1519), filósofo humanista inglés
Colón, Cristóbal (1451-1506), navegante genovés y descubridor de América
Comte, Auguste (1798-1857), filósofo positivista francés
Condillac, Etienne Bonnet de (1715-1780), filósofo sensualista francés
Condorcet, Marie Jean Antoine (1743-1794), filósofo ilustrista francés
Confesor, Máximo el, san (580-662), teólogo y filósofo neoplatónico bizantino
Confucio (Kung-fu-tse) (m.552 a.C.), filósofo taoísta chino
Congar, Ives Marie-Joseph (1903-), teólogo dominico francés
Conrad-Martius, Hedwig (1888-1955), filósofa fenomenológica alemana
Constantino el Grande (280-337), emperador romano que reconoció el cristianismo como culto oficial
Copérnico, Nicolás (1473-1543), sacerdote y astrónomo renacentista polaco
Cornelius, Hans (1863-1947), filósofo positivista alemán
Cosata, Newton de, filósofo analítico brasileño contemporáneo
Cossio, Carlos (1903-), filósofo fenomenológico argentino
Cousin, Victor (1792-1867), filósofo idealista francés
Crátilo (s.V.a.C.), filósofo heraclitano griego
Cremonino, César (1550-1631), filósofo aristotélico renacentista
Creuz, Karl Kasimir von (1724-1770), psicólogo ilustrista alemán
Crisipo (281-208 a.C.), filósofo estoico griego
Critias (c.460-403), político y filósofo sofista griego
Croatto, José Severino, filósofo argentino contemporáneo
Croce, Benedetto (1866-1952), filósofo hegeliano italiano
Crusius, Christian August (1715-1775), filósofo racionalista alemán
Cruz Costa, Joao, filósofo brasileño contemporáneo
Cruz Vélez, Danilo (1920-), filósofo fenomenológico colombiano
Cudworth, Ralph (1617-1688), filósofo platonista inglés
Cullen, Carlos, filósofo argentino contemporáneo
Cusa, Nicolás de (1401-1464), teólogo y filósofo medieval alemán

Ch

Champeaux, Guillermo de (1070-1120), filósofo escolástico ultrarrealista
Charron, Pierre (1541-1603), filósofo escéptico francés
Cherbury, Edward (1583-1648), filósofo deísta inglés
Chrysoloras, Manuel (m. 1415), maestro del griego renacentista

D

d"Alembert, Jean le Rond (1717-1783), filósofo y científico ilustrista francés
d"Holbach, Paul Thiry (1723-1789), filósofo materialista francés
Damián, Pedro san (1007-1072), filósofo anti-dialéctico medieval
Dante Alighieri (1265-1321), poeta-filósofo medieval italiano
Darío Rubén (1867-1916), poeta nicaragüense
Darwin, Charles (1809-1882), científico evolucionista inglés

Daub, Karl (1765-1836), teólogo protestante hegeliano alemán
Deleuze, Gilles (1925-1995), filósofo postestructuralista francés
Delgado, Honorio (1892-1969), filósofo idealista peruano
Demócrito de Abdera (460-371), filósofo atomista griego
Derisi, Octavio N. filósofo argentino contemporáneo
Derrida Jacques (1930), filósofo estructuralista francés
Descartes, René (1596-1650), filósofo y matemático racionalista francés
Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude (1754-1836), filósofo ilustrista francés
Deussen, Paul (1845-1919), filósofo schopenhaueriano alemán
Deustua, Alejandro (1849-1945), filósofo antipositivista peruano
Deutinger, Martin von (1815-1864), filósofo idealista cristiano alemán
Dewey, John (1859-1952), filósofo pragmatista behaviorista norteamericano
Diderot, Denis (1713-1784), escritor y filósofo ilustrista francés
Diels, Hermann Alexander (1848-1922), historiador y filósofo alemán
Dilthey, Wilhelm (1833-1911), filósofo historicista alemán
Diógenes de Sinope (c.412-323), filósofo socrático griego
Dionisio Areopagita (s.V.), filósofo cristiano neoplatónico (seudónimo)
Dionisio el Cartujano (1402/3-1471), filósofo místico escolástico, *doctor ecstaticus*
Domingo Gundisalvo (Gundissalinus) (m. 1151), traductor y filósofo español
Dostoyevski, Fedor Mijailovich (1821-1881), novelista ruso
Drake, D. (1898-1933), filósofo realista crítico norteamericano
Drey, Johann Sebastian von (1777-1853), filósofo católico alemán
Driesch, Hans (1867-1941), filósofo vitalista alemán
Droysen, Johann Gustav (1808-1884), historiador alemán
Duhamel, Georges (1884-1966), escritor francés
Dühring, Eugen (1833-1921), filósofo y economista materialista alemán
Duns Escoto, Joannes (c.1268-1308), filósofo escolástico, *doctor subtilis*
Durando de San Porciano (c.1272-1334), filósofo escolástico nominalista, *doctor modernus*
Durkheim, Emile (1858-1917), filósofo y sociólogo francés
Dussel, Enrique (1934-), filósofo y teólogo marxista argentino

E

Ebner, Ferdinand (1882-1931), filósofo dialógico austríaco
Eckhart, Joannes (Maestro Eckhart) (c.1260-1327), místico dominico alemán
Eco, Umberto (1932-), filósofo y novelista italiano
Edigio Romano (Gil de Roma) (1247-1316), filósofo escolástico neoplatónico
Einstein, Albert (1879-1955), físico alemán-norteamericano
Ellacuría, Ignacio (1930-1989), teólogo de la liberación salvadoreño
Emerson, Ralph Waldo (1803-1882), filósofo idealista norteamericano
Empédocles de Agrigento (c.483/2-424/3), filósofo presocrático griego
Enfantin, Barthélemey Prosper (1796-1864), filósofo sansimonista francés
Engels, Friedrich (1820-1895), filósofo materialista alemán
Enrique de Gante (1217-1293), filósofo escolástico tomista, *doctor solemnis*
Epicteto (c.50-138), filósofo estoico griego
Epicuro (324.1-271/0 a.C.), filósofo griego
Erasmo, Desiderio de Rotterdam (c.1466-1536), filósofo humanista holandés
Erdmann, Johann Eduard (1805-1892), historiador hegeliano alemán
Eríugena, Juan Escoto (c.810-877), filósofo escolástico neoplatónico
Espeusipo (405-334 a.C.), miembro de la Academia platónica
Estobeo, Juan (s.V.), historiador bizantino
Estratón (m.270 a.C.), filósofo peripatético griego
Eucken, Rudolf (1846-1926), filósofo idealista alemán
Euclides (s.III a.C.), matemático griego
Eudoro de Alejandría (s.I.a.C.), filósofo platónico griego
Eusebio de Cesarea (c.265-339/40), teólogo apologista patrístico

F

Fatone, Vicente, filósofo argentino contemporáneo
Fechner, Gustav Theodor (1801-1887), filósofo panpsiquista alemán
Federico el Grande (1640-1688), rey de Prusia
Feigl, Herbert (1902-1988), filósofo positivista lógico austríaco
Ferreira da Silva, Vicente, filósofo brasileño contemporáneo
Feuerbach, Ludwig (1804-1872), filósofo hegeliano alemán
Feyerabend, Paul (1924-1994), filósofo epistemológico austríaco-norteamericano
Ficino, Marsilio (1433-1499), filósofo platonista renacentista italiano
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814), filósofo idealista alemán
Figueiredo, Jackson de (1891-1928), filósofo brasileño
Filón (Philo Judaeus) (c.25 a.C.-50), filósofo platonista judío-griego
Filópono, Juan (s.III), filósofo alejandrino neoplatónico
Fink, Eugen (1905-1975), filósofo fenomenológico alemán
Fischer, Kuno (1824-1907), filósofo historicista hegeliano alemán
Fishacre, Ricardo de (m. 1245), filósofo escolástico británico
Foucault, Michel (1926-1984), filósofo estructuralista francés
Fourier, Charles (1772-1835), filósofo socialista francés
Fracastoro, Jerónimo (1488-1553), filósofo cosmológico renacentista
Francisco de Asís, san (1181-1226), fundador italiano de la orden franciscana
Francovich, Guillermo, filósofo boliviano contemporáneo
Frege, Gottlob (1848-1925), filósofo lógico alemán
Freud, Sigmund (1856-1939), psiquiatra psicoanalítico austríaco
Frohschammer, Jakob (1821-1893), filósofo cristiano alemán
Fromm, Erich (1900-1980), filósofo y psicoanalista alemán-norteamericano
Frondizi, Ridieri, filósofo argentino contemporáneo
Frugoni, Emilio, filósofo marxista uruguayo
Fukuyama, Francis, filósofo posmoderno norteamericano
Fulberto de Chartres (m. 1028), filósofo escolástico francés

G

Gadamer, Hans-Georg (1900-), filósofo hermenéutico alemán
Galilei, Galileo (1564-1642), matemático y físico renacentista italiano
Gaos, José (1900-1970), filósofo español-mexicano
Gandhi, Mahatma (1869-1948), político y pensador hindú
Gans, Eduard (1798-1839), jesuita hegeliano alemán
García Calderón, Francisco (1883-1953), diplomático y escritor peruano
García Maynez, Eduardo (1908-), filósofo cristiano mexicano
Garve, Christian (1742-1798), filósofo empirista alemán
Gassendi, Pierre (1592-1655), filósofo atomista mecanicista francés
Gaza, Teodoro de (1400-1478), filósofo aristotélico renacentista
Gehlen, Arnold (1904-1976), filósofo y sociólogo antropológico alemán
Geiger, Moritz Alfred (1880-1937), filósofo fenomenológico alemán
Gentile, Giovanni (1875-1944), filósofo hegeliano italiano
Gerardo de Cremona (m. 1187), traductor del árabe al latín
Gerson, Juan (1363-1429), místico escolástico francés, *doctor christianissimus*
Geulincx, Arnold (1624-1669), filósofo cartesiano belga
Geyser, Josef (1869-1948), filósofo realista neoescolástico alemán
Gil (Aegidius) de Roma (1247-1316), filósofo escolástico neoplatónico *doctor fundalissimus*
Gilson, Etienne (1884-1978), filósofo neotomista francés
Gioberti, Vicenzo (1801-1852), filósofo idealista italiano
Gödel, Kurt (1906-1978), filósofo y matemático checo-norteamericano
Godwin, William (1756-1836), teórico anarquista británico
Goethe, Johann Wolfgang (1749-1832), escritor y pensador alemán
Gogarten, Friedrich (1887-1969), teólogo protestante alemán
Gogol, Nicolay Vasilevich (1809-1852), escritor ruso

González Prada, Manuel (1848-1918), escritor y político peruano
Gortari, Eli de, filósofo mexicano contemporáneo
Goodman, Nelson (1906-) filosofía analítica norteamericana
Gorgias (c.483-375 a.C.), filósofo sofista griego
Göschel, Karl Friedrich (1784-1861), filósofo hegeliano alemán
Grabmann, Martin (1875-1949), filósofo y teólogo neotomista alemán
Gramsci, Antonio (1891-1937), político y filósofo marxista italiano
Gregor de Valencia (1551-1603), filósofo jesuita renacentista español
Gregorio Nacianceno, san (329-390), teólogo patrístico bizantino
Gregorio Niseno, san. (335-394), teólogo patrístico bizantino
Grocio (Grotius), Hugo (1583-1645), filósofo jurista renacentista holandés
Grosseteste, Roberto (1175-1253), filósofo escolástico y obispo inglés
Guardini, Romano (1885-1968), filósofo y teólogo católico italiano
Guillermo de Moerbeke (c.1215-1286), traductor medieval
Günther, Gotthard (1900-), filósofo y lógico alemán-norteamericano
Gutiérrez, Gustavo (1928-), teólogo de la liberación peruano
Guyau, Jean Marie (1854-1888), filósofo vitalista y evolucionista francés

H

Habermas, Jürgen (1929-), filósofo neomarxista alemán
Hahn, Hans (1879-1934), matemático positivista
Haldane, Richard Burton (1856-1928), filósofo y político neohegeliano inglés
Hamann, Johann Georg (1730-1788), filósofo cristiano alemán
Hamelin, Octave (1856-1907), filósofo kantiano francés
Harris, William Torrey (1835-1909), filósofo hegeliano norteamericano
Hartmann, Eduard von (1842-1906), filósofo neorrealista alemán
Hartmann, Nicolai (1882-1950), filósofo neokantiano alemán
Hartshorne, T., filósofo neorrealista británico
Haya de la Torre, Víctor Raúl (1895-1979), político marxista peruano
Hebreo, León (1460-1530), filósofo judío platónico renacentista portugués
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831), filósofo idealista alemán
Heidegger, Martin (1889-1976), filósofo fenomenalista y existencialista alemán
Heine, Heinrich (1797-1856), escritor y poeta romántico alemán
Heisenberg, Werner (1901-1976), físico alemán
Helmholtz, Hermann von (1821-1894), físico y fisiólogo kantiano alemán
Helmont, Johann Baptista van (1577-1644), médico y cosmólogo vitalista belga
Helmont, Francisco Mercurio van (1614-1699), médico y cosmólogo racionalista belga
Helvecio (Helvétius), Claude Adrien (1715-1771), filósofo materialista francés
Henning, Leopold von (1791-1866), filósofo ético hegeliano alemán
Heráclides Póntico (s.IV. a.C.), filósofo y astrónomo platónico griego
Heráclito (536-470 a.C.), filósofo dinamista presocrático griego
Herder, Johann Gottfried (1744-1803), filósofo y lingüista romántico alemán
Hermarco de Mitilene (s.III.a.C.), filósofo epicúreo griego
Hermes Trismegisto, mensajero entre hombres y dioses mítico egipcio
Hermes, Georg (1775-1831), teólogo y filósofo kantiano alemán
Herrera, Bartolomé, filósofo y político romántico peruano
Hersch, Jeanne (1910-), filósofa fenomenológica alemana
Hertling, Georg von (1843-1919), histórico y político neoescolástico alemán
Herzen, Alexander Ivanovich (1812-1870), escritor neohegeliano nihilista ruso
Hesíodo (s.VIII.a.C.) poeta épico griego
Hess, Moses (1812-1875), socialista y publicista anti-hegeliano alemán
Hierocles de Alejandría (s.V. d.C.), filósofo neoplatónico griego
Hilton, Walter (m. 1396), místico inglés
Hintikka, Jaakko (1929-), filósofo y lógico analítico finlandés
Hipatía de Alejandría (m. 415 d.C.), filósofa y matemática neoplatónica griega
Hipias de Elis (s.V./IV. a.C.), filósofo sofista griego
Hitler, Adolf (1889-1945), político y dictador racista alemán

Hobbes, Thomas (1588-1679), político y filósofo empirista británico
Hölderlin, Johann Christian Friedrich (1770-1843), poeta romántico alemán
Holt, E.B. (1873-1946), filósofo neorrealista norteamericano
Homero (s.VIII. a.C.), poeta griego
Hooker, Richard (1553-1600), filósofo político renacentista inglés
Horkheimer, Max (1895-1973), sociólogo y filósofo neomarxista alemán
Hoyos, Guillermo (1935-), filósofo fenomenológico colombiano
Hugo de San Caro (s.XIII), filósofo dominico escolástico
Hugo de San Víctor (1096-1141), filósofo y científico escolástico alemán
Humboldt, Alexander von (1769-1859), científico y explorador alemán
Humboldt, Wilhelm von (1767-1835), filósofo idealista humanista alemán
Hume, David (1711-1776), historiador y filósofo empirista escocés
Husserl, Edmund (1859-1938), filósofo fenomenológico alemán
Hutcheson, Francis (1694-1747), filósofo moral y estético inglés
Huxley, Thomas Henry (1825-1895), científico y filósofo evolucionista inglés

I

Ingarden, Roman (1893-1970), filósofo fenomenológico polaco
Ingenieros, José (1877-1925), filósofo positivista argentino
Ireneo, san (c.130-200), teólogo apologista patrístico
Isidro de Sevilla, san (560-636), teólogo y filósofo patrístico español

J

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819), filósofo antiilustrista alemán
Jacobo de Metz (s.XIII), filósofo escolástico ecléctico
Jakobson, Roman (1896-1982), lingüista norteamericano de origen ruso
Jámblico (m. 330), filósofo neoplatónico sirio
James, William (1842-1910), filósofo pragmatista norteamericano
Jaramillo Uribe, Jaime, filósofo colombiano contemporáneo
Jaspers, Karl (1883-1969), psiquiatra y filósofo existencialista alemán
Jenócrates de Calcedonia (396-314 a.C.), filósofo y escolarca platónico
Jenofonte (c. 450-354 a.C.), filósofo y político socrático griego
Jerónimo, san (347-420), teólogo y retórico patrístico
Joaquín de Fiore (1145-1202), místico y teólogo italiano
Joseph, H.W.B. (1867-1943), filósofo neorrealista británico
Juan de Mirecourt (s. XIV), filósofo escolástico ockhamista, *monachus albus*
Juan de San Egidio (s. XIII), filósofo dominico escolástico
Juan de Salisbury, (c.1115-1180), filósofo empirista escolástico inglés
Juan Hispano (Avendeath) (s.XII), traductor del árabe al latín español
Juan Damasceno (c. 700-750), teólogo y aristotélico patrístico griego
Juan de Jandún (m. 1328), filósofo averroísta político renacentista
Jung, Carl Gustav (1875-1961), psiquiatra y psicoterapeuta suizo
Justiniano (482-565), emperador bizantino
Justino Mártir, san (s. II), teólogo apologista patrístico palestino
Justo, Juan Bautista (1865-1928), político marxista argentino

K

Kandinsky, Wassily (1866-1944), pintor cubista ruso
Kant, Immanuel (1724-1804), filósofo racionalista alemán
Kautsky, Karl (1854-1938), político neomarxista alemán
Kelsen, Hans (1881-), filósofo del derecho neokantiano alemán
Kepler, Johannes (1571-1630), astrónomo alemán
Keynes, John Maynard (1883-1946), economista británico
Keyserling, Graf Hermann (1880-1946), filósofo metafísico sueco
Kierkegaard, Sören (1813-1855), teólogo y filósofo existencialista danés

Klages, Ludwig (1872-1956), filósofo voluntarista alemán
Kleutgen, Joseph (1811-1883), jesuita neoescolástico alemán
Knutzen, Martin (1713-1751), filósofo y lógico racionalista alemán
Knuuttila, Simo, filósofo analítico finlandés
Korn, Alejandro (1860-1936), filósofo antipositivista argentino
Korsch, Karl (1898-1961), filósofo marxista alemán
Koyré, Alexander (1892-1964), filósofo fenomenológico francés
Krause, Karl Christian Friedrich (1781-1832), filósofo idealista alemán
Kripke, Saul (1940-), lógico modal norteamericano
Kropotkin, Peter (1842-1921), revolucionario y anarquista ruso
Kuhn, Thomas (1922-), filósofo de la ciencia alemán
Külpe, Oswald (1862-1915), psicólogo y filósofo racionalista crítico alemán
Küng, Hans (1928-), teólogo católico suizo
Kusch, Rodolfo (m. 1979), filósofo y antropólogo argentino

L

La Mettrie, Julien Offray de (1709-1751), filósofo materialista francés
Lacan, Jacques (1901-1981), filósofo estructuralista psicoanalítico francés
Lacordaire, Jean-Baptiste (1802-1861), teólogo dominico francés
Ladurie, Emmanuel Le Roy (1929-), escritor e historiador francés
Laercio, Diógenes (s. III), historiador griego
Lafitte, Pierre (1832-1906), filósofo positivista francés
Lagarrique, Jorge, filósofo positivista chileno
Lagrange, Marie Joseph (1855-1938), teólogo dominico francés
Lamarck, Jean-Baptiste de (1744-1829), científico evolucionista francés
Lambert, Johann Heinrich (1728-1777), filósofo y científico ilustrista alemán
Lamennais, Félicité-Robert de (1782-1854), filósofo religioso católico francés
Landgrebe, Ludwig (1902-1991), filósofo fenomenológico alemán
Lanfranc (c. 1010-1089), arzobispo y filósofo dialéctico escolástico inglés
Lange, Friedrich Albert (1828-1875), filósofo neokantiano alemán
Lao-Tse (Li Po-yang) (604-520 a.C.), filósofo taoísta chino
Larroyo, Francisco, filósofo mexicano contemporáneo
Lastarría, José Victoriano (1817-1888), escritor chileno
Le Roy, Edouard (1870-1966), filósofo vitalista idealista francés
Legrand, Anthony, filósofo cartesiano inglés-francés
Leibniz, Gottfried Willhelm (1646-1716), filósofo y matemático racionalista alemán
Lemos, Miguel, filósofo positivista brasileño
Lenin (Vladimir Ylich Ulyanov) (1870-1924), político y filósofo marxista ruso.
Leonardo da Vinci (1452-1519), pintor e inventor renacentista italiano
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781), escritor y filósofo ilustrista alemán
Leucipo de Abdera (c. 460 a.C.), filósofo atomista griego
Lévinas, Emmanuel (1906-1995), filósofo judío fenomenológico francés
Lévy-Bruhl, Lucien (1857-1939), filósofo y antropólogo francés
Lévy-Strauss, Claude (1908-), filósofo y antropólogo estructuralista belga
Lewis, Clarence Irwing (1883-1964), filósofo y lógico analítico norteamericano
Liberatore, Matteo (1810-1892), jesuita neotomista italiano
Liebermann, Bruno (1759-1844), filósofo neoescolástico alemán
Liebert, Arthur (1878-1946), filósofo neokantiano alemán
Liebmann, Otto (1840-1912), filósofo neokantiano alemán
Littré, Émile (1801-1881), filólogo y filósofo positivista francés
Llambias de Azevedo, Juan (1907-), filósofo existencialista uruguayo
Locke, John (1632-1704), filósofo empirista inglés
Loisy, Alfred (1857-1940), teólogo modernista francés
Lombardo, Pedro (1100-1160), teólogo escolástico
Lonergan, Bernhard (1904-1984), jesuita neotomista canadiense
Lorenzo della Valle (1407-1457), filósofo antiaristitélico renacentista italiano
Lotze, Rudolf Hermann (1817-1881), fisiólogo y filósofo idealista alemán

Lovejoy, Arthur (1873-1947), filósofo racionalista crítico norteamericano
Lucrecio, Caro Tito (c. 98-55 a.C.), filósofo y poeta epicúreo griego
Lukács, Georg (1885-1971), filósofo y crítico de la cultura marxista húngaro
Lulo (Lull), Raimundo (c. 1235-1315), poeta y filósofo escolástico español, *doctor iluminatus*
Lutero, Martin (1483-1546), teólogo y reformador alemán
Luther King, Martin (1929-1968), líder estadounidense de la integración racial
Luxemburg, Rosa (1871-1919), revolucionaria y teórica marxista alemana
Luz y Caballero, José de la (1800-1862), filósofo ecléctico cubano
Lyotard, Jean-Fraçois (1924-), filósofo posmoderno francés

M

Mach, Ernst (1838-1916), físico y filósofo empirocriticista checo
Maestro Eckhart, Johann (c. 1260-1327), místico dominico escolástico alemán
Magalhaes, Botelho de, filósofo positivista brasileño
Maimónides (Rabbi Mose ben Maimon) (1135-1204), filósofo y médico judío
Malebranche, Nicolas (1638-1715), filósofo ocasionalista francés
Mandela, Nelson (), activista anti-apartheid y político sudafricano
Mandeville, Bernhard de (c. 1670-1733), escritor satírico inglés
Mani (216-273), fundador del maniqueísmo
Mann, Thomas (1875-1955), escritor alemán
Mao Tse Tung (1893-1976), político y escritor marxista chino
Maquiavelo, Niccoló (1469-1527), político e historiador italiano
Marcel, Gabriel (1889-1973), filósofo cristiano existencialista francés
Marción (s. II), teólogo docetista griego
Marco Aurelio, Antonio (121-180), filósofo y emperador estoico romano
Marcos de Toledo (s. XIII), traductor y comentarista español
Marcuse, Herbert (1898-1979), filósofo neomarxista alemán-estadounidense
Maréchal, Joseph (1878-1944), jesuita neotomista kantiano belga
Marheineke, Philipp Konrad (1780-1846), teólogo hegeliano alemán
Mariátegui, José Carlos (1895-1930) filósofo marxista peruano
Maritain, Jacques (1882-1973), filósofo neotomista francés
Márquez, Pedro José, filósofo ilustrista
Marsilio de Inghen (m. 1396), filósofo empirista nominalista medieval
Marsilio de Padua (c. 1275-1343), filósofo político nominalista medieval
Marston, Roger (m. 1303), filósofo escolástico franciscano inglés
Martí, José (1853-1895), político, escritor y filósofo cubano
Marvin, W.T. (1872-1944), filósofo neorrealista norteamericano
Marx, Karl (1818-1883), filósofo y socialista alemán
Mateo de Aquasparta (1240-1302), filósofo agustiniano escolástico
Maupertuis, Pierre Moreau de (1698-1759), físico y matemático francés
Maximo el Confesor, san (580-662), teólogo y filósofo neoplatónico bizantino
Mayz Vallenilla, Ernesto (1925-), filósofo existencialista venezolano
McTaggart, John Ellis (1866-1925), filósofo hegeliano inglés
Meier, Georg Friedrich (1718-1777), filósofo wolffiano-leibniziano alemán
Meinong, Alexius (1853-1920), filósofo lógico austríaco
Melanchton, Philipp (1497-1560), teólogo y reformador alemán
Mella, Julio Antonio (1903-1929), filósofo marxista cubano
Mendelssohn, Moses (1729-1786), filósofo judío ilustrista alemán
Mercier, Désiré (1851-1926), cardenal y filósofo neoescolástico francés
Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961), filósofo fenomenológico francés
Middleton, Ricardo de (m. 1300/08), filósofo franciscano escolástico inglés, *doctor solidus*
Miguel Escoto (m. 1235), filósofo empirista escolástico escocés
Mill, John Stuart (1806-1873), filósofo positivista inglés
Miró Quesada, Francisco (1918-), filósofo fenomenológico peruano
Miró Quesada, Oscar (1884-1981), filósofo y teórico de la ciencia peruano
Molina, Luis de (1535-1601), teólogo y filósofo renacentista español
Molino, Enrique (1871-1945), filósofo chileno

Montague, William Pepperell (1873-1958), filósofo neorrealista norteamericano
Montaigne, Miguel de (1533-1592), filósofo escéptico francés
Montano (s. II), líder de una secta milenarista y ecstática
Monteiro, Joau Paulo, filósofo analítico brasileño contemporáneo
Montesquieu, Charles de Secondat (1689-1755), filósofo político francés
Moore, George Edward (1873-1958), filósofo neorrealista inglés
Mora, José Joaquín de (1783-1864), escritor y filósofo español
More, Henry (1614-1687), filósofo platónico místico inglés
Moro (Morus), Thomas (1478-1535), filósofo político utopista inglés
Morris, Charles William (1901-1979), filósofo analítico norteamericano
Mounier, Emmanuel (1905-1950), filósofo personalista francés
Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791), compositor austríaco
Münsterberg, Hans (1863-1916), filósofo neokantiano alemán

N

Natorp, Paul (1854-1924), filósofo neokantiano alemán
Neurath, Otto (1882-1945), filósofo neopositivista austríaco
Newmann, John Henry (1801-1890), teólogo y cardenal inglés
Newton, Isaak (1643-1727), matemático, físico y filósofo inglés
Nicolai, Friedrich Christian (1733-1811), filósofo ilustrista alemán
Nicolás de Autrecourt (m. 1350), filósofo nominalista escolástico
Nicolás de Cusa (1401-1464), teólogo y filósofo místico alemán
Nicolás de Oresme (c. 1320-1382), científico y filósofo empirista escolástico
Nieto Arteta, Luis Eduardo, filósofo colombiano contemporáneo
Nietzsche, Friedrich (1844-1900), filósofo irracionalista alemán
Nifo, Agustín (m. 1546), filósofo averroísta renacentista italiano
Nino, Carlos, filósofo analítico argentino contemporáneo
Nizolius, Mario (1488-1566, o 1498-1576), filósofo aristotélico renacentista
Novalis (Friedrich von Hardenberg) (1772-1801), poeta romántico alemán
Nunes, Benedito, filósofo existencialista brasileño

O

Ockham, Guillermo de (c. 1300 1349), filósofo conceptualista escolástico inglés, *venerabilis inceptor*
Oldenburg, Henry (), filósofo y secretario de la Royal Society en Londres
Olivé, León, filósofo analítico mexicano contemporáneo
Olivio, Pedro Juan (1248-1298), filósofo franciscano escolástico
Oresme, Nicolás (c. 1320-1382), científico y filósofo empirista escolástico
Orígenes (186-254), teólogo y filósofo apologista patrístico griego
Ortega y Gasset, José (1883-1955), filósofo existencialista español
Orwell, George (1903-1950), novelista y ensayista británico
Owen, Robert (1771-1858), filósofo y teórico utopista británico

P

Panecio de Rodas (c. 180-110 a.C.), filósofo estoico griego
Pannenberg, Wolfgang (1928-), teólogo protestante alemán
Panteno (m 200), fundador de la escuela catequética de Alejandría
Paracelso, Aureolus Theophrastus (1493-1541), médico y filósofo suizo
Parménides de Elea (c. 540-480 a.C.), filósofo presocrático griego
Pascal, Blaise (1623-1662), matemático y filósofo cristiano francés
Patrizzi, Francesco (1529-1597), filósofo platónico renacentista italiano
Peano, Giuseppe (1858-1932), matemático y lógico italiano
Peckham, Juan (s. XIII), filósofo y arzobispo escolástico franciscano inglés
Pedro Aureoli (Pierre d"Auriole) (m. 1322), escolástico franciscano, *doctor facundus*
Pedro Juan Olivio (1248-1298), filósofo franciscano escolástico
Pedro Damián (1007-1072), filósofo y lógico escolástico italiano

Pedro Hispano (m. 1277), filósofo y lógico escolástico portugués
Pedro Lombardo (m. 1160), teólogo escolástico italiano
Péguy, Charles (1873-1914), escritor francés
Peirce, Charles Sanders (1839-1914), filósofo pragmatista norteamericano
Pelagio (s. IV/V), monje inglés y fundador del pelagianismo
Peñafiel, Alonso de (1593-1657), filósofo jesuita escolástico colonial
Peñafiel, Leonardo de (1597-1652), filósofo jesuita escolástico colonial
Peralta Barnuevo, Pedro de (1663-1743), escritor y humanista peruano
Pérez de Menacho, Juan (1565-1626), filósofo escolástico colonial
Perry, Ralph Barton (1876-1957), filósofo neorrealista norteamericano
Pestalozzi, Johann Heinrich (1746-1827), pedagogo suizo
Petrarca, Francesco (1304-1374), poeta y humanista italiano
Pico della Mirandola, Giovanni (1463-1494), humanista y filósofo renacentista italiano
Picasso, Pablo Ruiz (1881-1973), pintor cubista español
Pirrón de Elis (360-270 a.C.), filósofo escéptico griego
Pitágoras de Samos (c. 580-500 a.C.), filósofo presocrático griego
Pitkin, W.B. (1878-1953), filósofo neorrealista norteamericano
Pizarro, Francisco (1478-1541), conquistador español
Planck, Max (1858-1947), físico alemán
Plantinga, Alvin (1932-), filósofo de la religión analítico norteamericano
Platón (Aristocles) (427-347 a.C.), filósofo idealista griego
Plethon, Georgios Gemistos (c. 1355-1450), filósofo platónico bizantino
Plotino (205-270), filósofo neplatónico griego
Plutarco (c. 45-120), escritor y filósofo griego
Podetti, Amalia, filósofa argentina contemporánea
Polemón (c. IV/III. a.C.), filósofo y escolarca platónico griego
Pomponazzi, Pietro (1462-1524), filósofo aristotélico renacentista italiano
Ponce, Aníbal (1898-1938), filósofo marxista argentino
Popper, Sir Karl Raimund (1902-1994), filósofo analítico austríaco-inglés
Porfirio (232/3-304), filósofo neoplatónico griego
Porreta (de la Porrée), Gilberto (1076-1154), filósofo y lógico escolástico
Posidionio (c. 135-51 a.C.), filósofo estoico griego
Pratt, J.B. (1875-1944), filósofo realista crítico norteamericano
Prichard, Harold Arthur (1871-1947), filósofo analítico inglés
Priestley, Joseph (1733-1804), científico y filósofo materialista inglés
Proclo (410-485), filósofo neoplatónico griego
Pródico de Ceos (s.V. a.C.), filósofo sofista griego
Protágoras (480-410 a.C.), filósofo sofista griego
Proudhon, Pierre Joseph (1809-1865), filósofo político anarquista francés
Przywara, Erich (1889-1972), filósofo católico neotomista polaco
Pseudo-Dionisio Areopagita (s. V.), filósofo cristiano neoplatónico
Ptolomeo (Tolemeo) (s. II.), astrónomo y geógrafo griego
Puccirelli, Eugenio, filósofo argentino contemporáneo

Q

Quesnay, François (1694-1774), economista y médico francés
Quiles, Ismael (1903-), filósofo neoescolástico
Quine, Willard Van Orman (1908-), filósofo analítico norteamericano

R

Rábano Mauro (784-856), teólogo y filósofo carolingio, *praeceptor Germaniae*
Rabossi, Eduardo, filósofo analítico argentino contemporáneo
Ragaz, Leonard (1868-1945), teólogo protestante suizo
Rahner, Karl (1904-1985), teólogo católico alemán
Ramón Martí (1230-1284), teólogo y filósofo dominico escolástico
Ramos, Samuel (1897-1959), filósofo mexicano

Ramus, Petrus (Pierre de la Ramée) (1515-1572), filósofo y lógico francés
Ranke, Leopold von (1795-1886), historiador alemán
Reale, Miguel, filósofo brasileño contemporáneo
Régis, Pierre-Sylvain (1632-1707), filósofo cartesiano francés
Regius (Le Roy), Henricus (1598-1679), filósofo cartesiano holandés
Regnier, Henri (1593-1639), filósofo cartesiano holandés
Reichenbach, Hans (1891-1953), filósofo neopositivista alemán-norteamericano
Reid, Thomas (1710-1796), filósofo intuicionista escocés
Reimarus, Hermann Samuel (1694-1768), filósofo y psicólogo racionalista alemán
Reinach, Adolf (1883-1917), filósofo fenomenológico alemán
Remigio de Auxerre, san (c. 841-908), filósofo y teólogo escolástico
Renan, Ernest (1823-1892), escritor y científico de la religión francés
Renouvier, Charles (1815-1903), filósofo neokantiano francés
Restrepo Herrera, Daniel (1930-), filósofo fenomenológico colombiano
Reuchlin, Johann (1455-1522), humanista y lingüista renacentista alemán
Ricardo de Fishacre (m. 1245), filósofo escolástico británico
Ricardo de Middleton (m. 1300/08), filósofo franciscano escolástico inglés, *doctor solidus*
Ricardo de San Víctor (m. 1173), teólogo y filósofo escolástico francés
Ricardo, David (1772-1823), economista británico
Rickert, Heinrich (1863-1936), filósofo neokantiano alemán
Ricoeur, Paul (1913-), filósofo fenomenológico hermenéutico francés
Riedel, Friedrich Justus (1742-1785), filósofo ilustrista alemán
Riehl, Alois (1844-1924), filósofo neokantiano alemán
Rilke, Rainer María (1875-1926), filósofo y poeta existencialista alemán
Robespierre, Maximilian de (1758-1794), político y revolucionario francés
Roberto de Grosseteste (1175-1253), filósofo y obispo escolástico inglés
Robinet, Jean Baptiste (1735-1820), filósofo vitalista francés
Rodó, José Enrique (1872-1917), filósofo antipositivista uruguayo
Roger Marston (m. 1303), filósofo escolástico franciscano inglés
Roger Car R. (1902-), psicoterapeuta norteamericano
Rohauld, Jacques (1620-1675), filósofo cartesiano francés
Roig, Arturo Andrés, filósofo argentino contemporáneo
Rolando de Cremona (s. XIII), filósofo dominico escolástico
Romero, Francisco (1891-1960), filósofo argentino contemporáneo
Roscelino, Johannes (c. 1050-1123/5), filósofo escolástico nominalista francés
Rosenkranz, Karl (1805-1879), filósofo hegeliano alemán
Rosenzweig, Franz (1886-1929), filósofo judío dialógico alemán
Rosmini-Serbati, Antonio (1797-1855), filósofo católico kantiano italiano
Ross, William David (1877-1971), filósofo analítico ético norteamericano
Rousseau, Jean Jacques (1712-1778), filósofo romántico suizo-francés
Royce, Josiah (1855-1916), filósofo idealista norteamericano
Ruge, Arnold (1802-1880), teólogo y filósofo hegeliano
Russell, Lord Bertrand (1872-1970), matemático y filósofo neopositivista inglés
Ruysbroeck, Jan van (1293-1381), místico flamenco, *doctor admirabilis*
Ryle, Gilbert (1900-1976), filósofo analítico inglés

S

Sabatier, A. (1839-1901), teólogo y filósofo fideísta francés
Sacas, Amonio (c. 175-242), filósofo neoplatónico alejandrino
Saint-Simon, Claude Henri (1760-1825), filósofo socialista utopista francés
Salas, Manuel (1755-1841), político y economista chileno
Salazar Bondy, Augusto (1925-1974), filósofo peruano contemporáneo
Salmerón, Fernando, filósofo analítico mexicano
San Anselmo de Canterbury (1033-1109), teólogo y filósofo escolástico inglés
San Pablo Apóstol (10-67), teólogo y misionero apostólico
San Bernardo de Claraval (1091-1153), fundador de la orden bernardina
San Juan Evangelista (s. I/II.), evangelista de influencia platónica

San Francisco de Asís (1181-1227), fundador de la orden franciscana
San Agustín de Hipona (354-430), teólogo y filósofo patrístico
Sánchez Vásquez, Adolfo (1915-), filósofo marxista español-mexicano
Sánchez, Tomás (1550-1610), jesuita contrarreformista español
Sanseverino, Gaetano (1811-1865), filósofo neotomista italiano
Santa Catalina de Siena (1347-1380), monja terciaria dominica italiana
Santa Cruz y Espejo, Eugenio de, filósofo ilustrista
Santayana, George (1863-1952), filósofo y escritor idealista norteamericano
Santo Tomás de Aquino (1224-1274), teólogo y filósofo dominico escolástico, *doctor angelicus*
Santo Domingo de Guzmán (1170-1221), fundador de la orden dominica
Santos, Manuel Ignacio, filósofo argentino contemporáneo
Sarmiento, Domingo Faustino (1811-1888), escritor y político argentino
Sartre, Jean-Paul (1905-1980), filósofo existencialista y marxista francés
Saussure, Ferdinand de (1857-1913), lingüista francés
Savonarola, Girolamo (1452-1498), predicador y reformador dominico italiano
Scannone, Juan Carlos (1931-), filósofo y teólogo argentino
Schapp, Wilhelm (1884-1969), filósofo fenomenológico alemán
Scheler, Max (1874-1928), filósofo fenomenológico alemán
Schelling Friedrich Wilhelm (1775-1854), filósofo idealista alemán
Schillebeeckx, Edward (1914-), teólogo católico holandés
Schiller, Friedrich (1759-1805), poeta alemán
Schlegel, Friedrich von (1722-1829), escritor y filósofo romántico alemán
Schleiermacher, Friedrich Ernst (1768-1834), teólogo y filósofo idealista alemán
Schlick, Moritz (1882-1936), filósofo neopositivista alemán
Schopenhauer, Arthur (1788-1860), filósofo irracionalista alemán
Searle, John Roger (1932-), filósofo analítico norteamericano
Sellars, Roy Wood (1880-1973), filósofo realista crítico norteamericano
Séneca, Lucius Anneus (c. 4 a.C.-65), filósofo estoico romano
Serres, Michel (1930-), filósofo postestructuralista francés
Sexto Empírico (Sextus Empiricus) (c. 200-250), médico y filósofo escéptico griego
Shaftesbury, Anthony Ashley (1671-1713), filósofo moral ilustrista inglés
Shakespeare, William (1564-1616), dramaturgo y poeta inglés
Siger de Brabante (m. 1282), filósofo averroísta escolástico holandés
Simmel, Georg (1858-1918), sociólogo y filósofo pragmatista alemán
Simpson, Tomás Moro, filósofo analítico argentino contemporáneo
Sinesio de Cirene (s. IV/V), neoplatónico y obispo griego
Singer, Peter A. (1946-), filósofo posmoderno australiano
Smith, Adam (1723-1790), economista británico
Soción de Alejandría (s. II. a.C.), historiador aristotélico griego
Sócrates (c .469-399 a.C.), filósofo clásico griego
Soler, Ricaurte, filósofo panameño contemporáneo
Soloviev, Vladimir (1853-1900), filósofo y poeta religioso ruso
Sorel, Georges (1847-1922), escritor francés
Soto, Domingo (1494-1560), teólogo dominico contrarreformista español
Spaulding, E.G. (1873-1940), filósofo neorrealista norteamericano
Spencer, Herbert (1820-1903), filósofo evolucionista inglés
Spengler, Oswald (1880-1936), filósofo de la cultura alemán
Spinoza, Benedictus de (1632-1677), filósofo racionalista holandés
Stalin, Josif (1879-1953), dictador marxista-leninista ruso
Stammler, Gerhard (1898-), filósofo y teólogo católico alemán
Staudenmaier, Franz Anton (1800-1856), teólogo católico alemán
Steenberghen, F. van, filósofo e historiador medievista flamenco
Stein, Edith (1891-1942), filósofa judía fenomenológica alemana
Stephen, Sir Leslie (1832-1904), escritor evolucionista británico
Stewart, Dugald (1751-1828), filósofo del “sentido común” escocés
Stirling, James Hutchinson (1820-1909), filósofo hegeliano escocés
Stirner, Max (1806-1856), filósofo hegeliano alemán
Stout, George Frederick (1860-1944), filósofo idealista británico

Strauss, David Friedrich (1808-1874), teólogo y filósofo ilustrista alemán
Strawson, Peter Frederick (1919-), filósofo analítico inglés
Strong, C.A. (1862-1940), filósofo realista crítico norteamericano
Suárez, Francisco (1548-1617), teólogo y filósofo escolástico español, *doctor eximius*
Suso (Seuse), Heinrich (1300-1366), místico dominico alemán

T

Taciano (s. II/III), teólogo apologista patrístico sirio
Taine, Hippolyte (1828-1893), filósofo positivista francés
Tales de Mileto (c. 625-545 a.C.), filósofo presocrático griego
Tarski, Alfred (1901-1983), lógico y matemático polaco
Tauler, Johannes (1300-1361), místico dominico alemán
Taylor, Alfred Edward (1869-1945), filósofo neoescolástico inglés
Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955), filósofo y teólogo jesuita francés
Telesio, Bernardino (1508-1588), filósofo empirista renacentista italiano
Tempier, Esteban (s. XIII), obispo y condenador de tesis filosóficas
Teodorico de Chartres (s. XII), filósofo y teólogo escolástico
Teodorico de Freiberg (c. 1250-1311), filósofo dominico empirista escolástico
Teofrasto (372-287 a.C.), filósofo y científico aristotélico griego
Tertuliano, Quinto Septimio (160-225), filósofo apologista patrístico romano
Tetens, Johann Nikolaus (1736-1807), psicólogo ilustrista alemán
Thomasius, Christian (1655-1728), filósofo racionalista alemán
Tillich, Paul Johannes (1866-1965), teólogo protestante alemán-norteamericano
Tindal, Matthew (1653-1733), filósofo deísta inglés
Toland, John (1670-1722), filósofo deísta inglés
Toledo, Francisco de (1532-1596), teólogo jesuita escolástico español
Tolemeo (Ptolemeo) (s. II.), astrónomo y geógrafo griego
Tomás de Aquino, santo (1225-1274), teólogo y filósofo dominico escolástico, *doctor angelicus*
Trebisonda, Jorge de (1395-1484), filósofo aristotélico renacentista
Troeltsch, Ernst (1865-1923), teólogo y filósofo social alemán
Trotzki, Leo (1879-1940), político socialdemócrata ruso
Troubetzkoy, Nicolai (1890-1938), lingüista estructuralista ruso
Turgot, Anne Robert Jacques (1727-1781), economista y político francés
Tyndall, John (1820-1893), filósofo evolucionista británico
Tyrell, George (1861-1909), teólogo modernista inglés

U

Ubaghs, G.C. (1800-1875), filósofo ontológico belga
Ueberweg, Friedrich (1826-1871), filósofo e historiador alemán
Unamuno, Miguel de (1864-1936), escritor y filósofo existencialista español
Unanue, José Hipólito (1755-1833), filósofo y psicólogo ilustrista peruano

V

Vaihinger, Hans (1852-1933), filósofo neokantiano y pragmatista alemán
Valentín (s. II), filósofo gnóstico griego
Valera, Jerónimo de (1568-1625), filósofo escolástico colonial
Varela, Félix (1787-1853), sacerdote, político y pensador cubano
Varona, Enrique (1849-1933), filósofo positivista cubano
Vanini, Lucilio (1585-1619), filósofo aristotélico renacentista italiano
Vasallo, Ángel, filósofo argentino contemporáneo
Vasconcelos, José (1882-1959), escritor, filósofo y político mexicano
Vásquez, Juan Adolfo, filósofo argentino contemporáneo
Vásquez, Gabriel (c. 1551-1604), teólogo jesuita contrarreformista español
Vaz Ferrera, Carlos (1872-1958), ensayista y pedagogo uruguayo
Vera Cruz, Alonso de la (s. XVI), filósofo escolástico colonial en México

Vernias, Nicoletto (s. XV.), filósofo averroísta renacentista italiano
Victorino, Mario (s. III), filósofo neoplatónico romano
Villanueva, Enrique, filósofo analítico mexicano contemporáneo
Villoro, Luis, filósofo analítico mexicano contemporáneo
Virasoro, Miguel Ángel, filósofo argentino contemporáneo
Vital du Four (m. 1327), filósofo franciscano escolástico
Vitoria, Francisco de (1480-1546), teólogo renacentista español
Vives, Juan Luis (1492-1540), filósofo escolástico español
Volkelt, Johannes (1848-1930), filósofo metafísico austríaco
Voltaire, François Marie (1694-1778), filósofo y escritor ilustrista francés
Vorländer, Karl (1860-1928), filósofo e historiador neokantiano alemán

W

Wagner de Reyna, Alberto (1915-), filósofo peruano contemporáneo
Wagner, Richard (1813-1883), compositor alemán
Waismann, Friedrich (1896-1959), filósofo neopositivista alemán
Walter Hilton (m. 1396), místico inglés
Weber, Max (1864-1920), sociólogo de la religión alemán
Wenzl, Aloys (1887-1967), filósofo realista crítico alemán
Whitehead, Alfred North (1861-1947), matemático y filósofo neorrealista inglés
Wieland, Christoph Martin (1733-1813), escritor rococó alemán
Wilson, John Cook (1849-1915), filósofo realista inglés
Windelband, Wilhelm (1848-1915), filósofo neokantiano alemán
Wittgenstein, Ludwig (1889-1951), filósofo neopositivista austríaco-inglés
Wittich, Christopher (1625-1687), filósofo cartesiano holandés
Wolff, Christian (1679-1754), filósofo racionalista alemán
Wulf, Maurice de (1857-1947), filósofo neoescolástico belga
Wundt, Max (1879-1929), filósofo idealista alemán

X

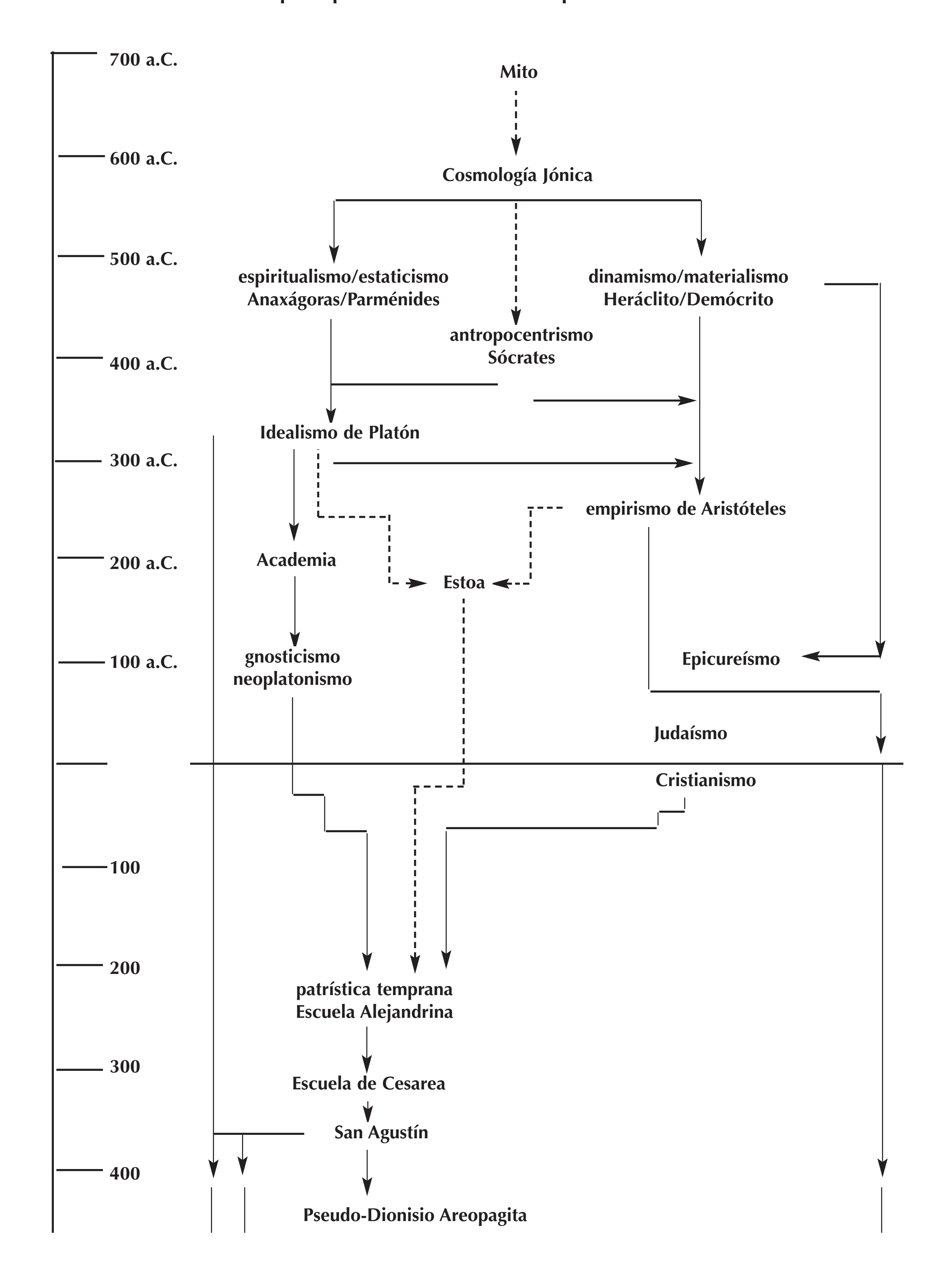
Xirau Palau, Joaquín (1895-1946), filósofo español-mexicano

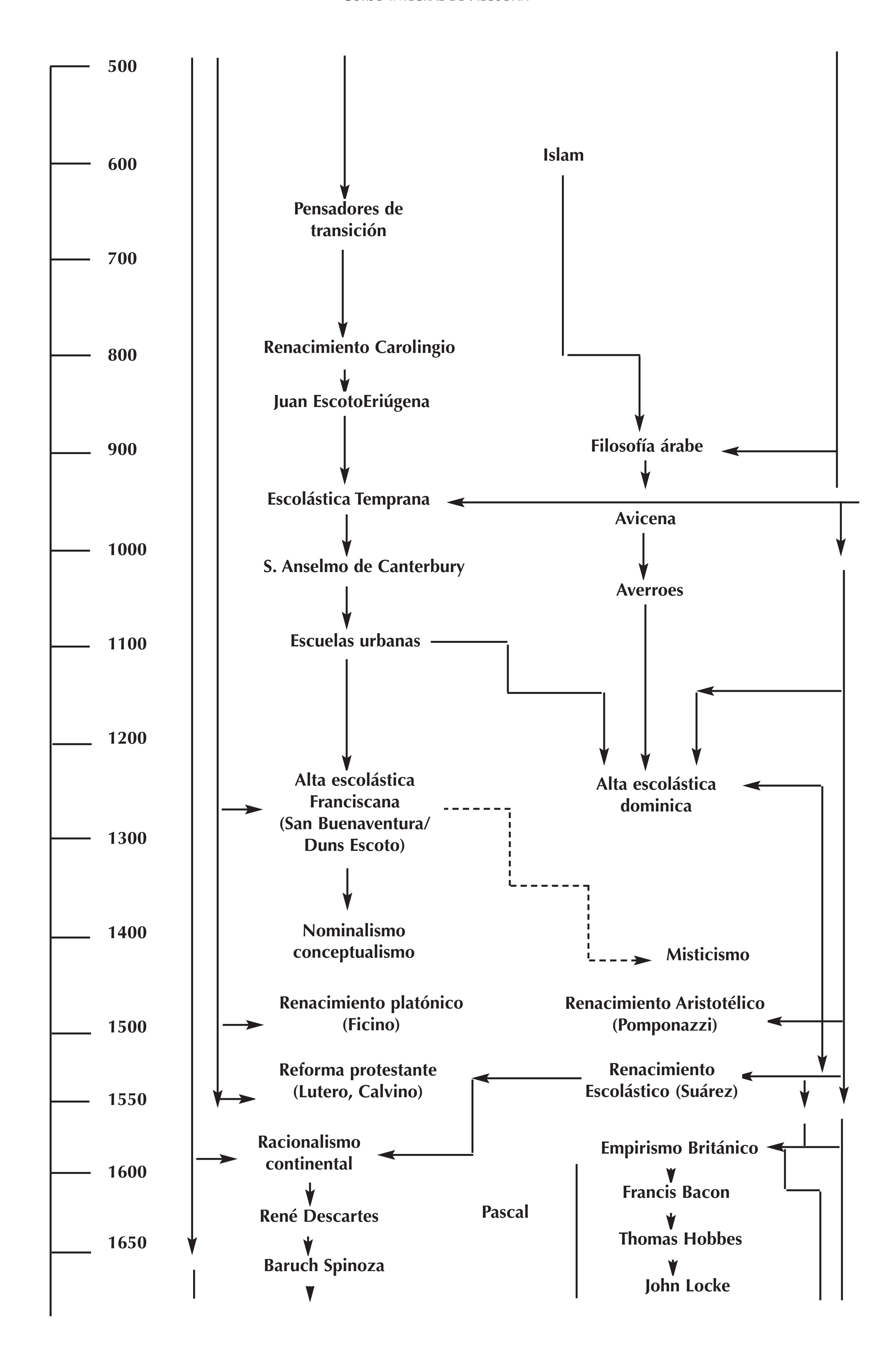
Z

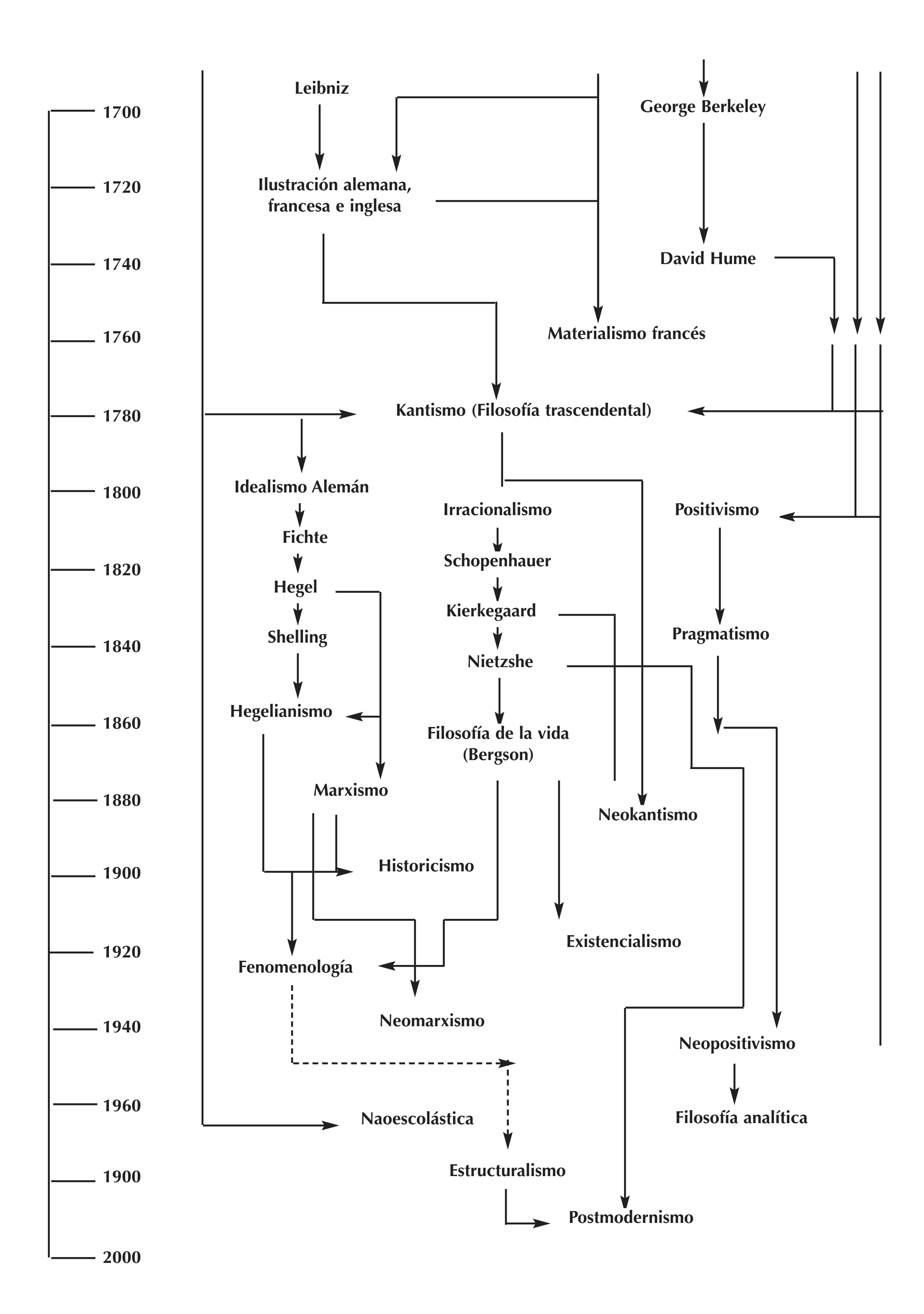
Zarathustra (Zoroaster) (s. VI. a.C.) fundador de la religión persa dualista
Zea, Leopoldo (), filósofo mexicano contemporáneo
Zeller, Eduard (1814-1908), teólogo y filósofo, historiador de la Antigüedad
Zenón de Citión (c. 336-264 a.C.), filósofo estoico griego
Zenón de Elea (c. 490-430 a.C.), filósofo presocrático griego
Ziehen, Theodor (1862-1959), filósofo neopositivista alemán
Zimara, Marco Antonio (1460-1532), filósofo averroísta renacentista italiano
Zuinglio, Ulrich (1484-1531), humanista y reformador suizo

A2. Genealogía del pensamiento occidental

En esta sección señalamos las líneas principales de la evolución del pensamiento occidental




500
600
700
800
900
1000
1100
1200
1300
1400
1500
1550
1600
1650
Islam
Pensadores de transición
Renacimiento Carolingio
Juan EscotoEriúgena
Filosofía árabe
Escolástica Temprana
Avicena
S. Anselmo de Canterbury
Averroes
Escuelas urbanas
Alta escolástica Franciscana (San Buenaventura/ Duns Escoto)
Alta escolástica dominica
Nominalismo conceptualismo
Misticismo
Renacimiento platónico (Ficino)
Renacimiento Aristotélico (Pomponazzi)
Reforma protestante (Lutero, Calvino)
Renacimiento Escolástico (Suárez)
Racionalismo continental
Empirismo Británico
Francis Bacon
René Descartes
Pascal
Thomas Hobbes
Baruch Spinoza
John Locke


1700
1720
1740
1760
1780
1800
1820
1840
1860
1880
1900
1920
1940
1960
1900
2000
Leibniz
George Berkeley
Ilustración alemana, francesa e inglesa
David Hume
Materialismo francés
Kantismo (Filosofía trascendental)
Idealismo Alemán
Irracionalismo
Positivismo
Fichte
Schopenhauer
Hegel
Kierkegaard
Shelling
Pragmatismo
Nietzshe
Hegelianismo
Filosofía de la vida (Bergson)
Marxismo
Neokantismo
Historicismo
Existencialismo
Fenomenología
Neomarxismo
Neopositivismo
Naoescolástica
Filosofía analítica
Estructuralismo
Postmodernismo